HARRY G. FRANKFURT

Necesidad, volición y amor

conocimiento



Necesidad, volición y amor

Del mismo autor

La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos, Buenos Aires,
Katz editores, 2006 (incluye "On bullshit")
Las razones del amor, Barcelona, 2004

Demons, dreamers and madmen: The defense of reason in Descartes' Meditations,
Nueva York y Londres, 1970
Freiheit und Selbstbestimmung, Berlín, 2001

Harry G. Frankfurt

Necesidad, volición y amor

Traducido por Horacio Pons



Primera edición, 2007

Sinclair 2949, 5º B
1425 Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Necessity, volition, and love* publicado por The Press Syndicate of the University of Cambridge

ISBN Argentina: 978-987-1283-53-8
ISBN España: 978-84-96859-12-8

1. Ensayo Filosófico. I. Horacio Pons, trad. II. Título
CDD 190

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en la Argentina por Latingráfica S.R.L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice



Para Joan

Prefacio

El eje específico de mis iniciativas filosóficas se modificó durante el período en que los artículos aquí reunidos fueron escritos. A lo largo de unos cuantos años, mi trabajo se guió por un sostenido interés en ciertos problemas metafísicos y epistemológicos de la filosofía de Descartes. Lo siguió más adelante una preocupación igualmente concentrada por varios tópicos interrelacionados de la filosofía moral por lo que a mi juicio puede conceptualizarse de manera plausible como antropología filosófica. Descartes tiene algo que decir sobre esos tópicos, pero no fue eso lo que me condujo a ellos; en rigor, nunca me interesé demasiado en esos aspectos de su pensamiento. Mi atención se modificó en forma accidental debido a factores no relacionados con la trayectoria de mis estudios cartesianos.

Si no recuerdo mal, lo que me llevó ante todo al estudio del pensamiento de Descartes fue una curiosidad esperanzada acerca del verdadero valor de su dedicación ostensiblemente inexorable al escepticismo metodológico. En las primeras páginas del *Discurso del método*, Descartes afirma: "Yo sentía siempre un vivo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida".* Ése fue también mi más vivo deseo. Por otra parte, mi propia naturaleza me inclinaba al mismo tipo de dudas sobre el mundo y sobre sí que Descartes se proponía utilizar de manera constructiva contra ellas mismas. Su reputación como "racionalista", su lúcido estilo y el hecho de que

* La cita corresponde a la edición española: Descartes, *Discurso del método*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 78. [N. del E.]

sus libros fueran breves lo hacían aun más atractivo. Mis esfuerzos sostenidos por recuperar la vitalidad de su pensamiento y rastrear los entresijos y las profundidades de éste me enseñaron más filosofía de la que he podido aprender por cualquier otra vía.

Pese a toda su insistencia en la primacía de la *razón*, Descartes –al menos tal como yo lo entiendo– presenta el éxito de una indagación como el resultado de tropezar con irresistibles restricciones a la *voluntad*. En definitiva, los rasgos inherentes de las verdades racionalmente respaldadas no satisfacen las exigencias de la razón ni proponen una reivindicación decisiva de sus pretensiones. La identificación de esos rasgos sólo puede resolver nuestros interrogantes en virtud de un hecho atinente a nosotros mismos. El origen y la justificación indispensables de nuestra confianza en la razón y en las verdades contingentes y eternas que ella nos permite establecer se encuentran en la circunstancia de que somos –cuando nuestra atención está disciplinada como corresponde– literalmente incapaces de negar asentimiento a lo que nos parece carecer de una alternativa coherente desde un punto de vista lógico. La teoría del conocimiento de Descartes se funda en su reconocimiento de que sencillamente no podemos evitar creer lo que percibimos de manera clara y distinta. Para él, el modo de necesidad más fundamental para la empresa de la razón no es lógico sino volitivo: una obligación de la voluntad.

La significación de la necesidad volitiva en nuestra vida no se limita en modo alguno, desde luego, a su papel en la cognición. También tiene una notoria pertinencia en nuestras actitudes, decisiones y acciones. En lo que atañe a éstas, mucha gente ha creído que la restricción de la voluntad del agente menoscaba su libertad y en última instancia puede ser completamente incompatible con ella. En mi opinión, las cosas distan de ser así. El imperio de la necesidad volitiva puede representar, en determinados asuntos, una condición esencial de la libertad; a decir verdad, puede ser en realidad liberador en sí mismo. Varios de mis artículos se consagran a examinar el modo como las necesidades volitivas de uno u otro tipo facilitan o son esenciales para una autonomía que, podría suponerse, es disminuida o impedida por ellas.

En años recientes he llegado a sentirme insatisfecho con lo que me parece un enfoque excesivamente panmoralista, adoptado por

muchos filósofos para tratar problemas vinculados con la normatividad práctica. Para la mayoría de la gente, la relevancia de sus obligaciones morales como restricciones legítimamente vinculantes o determinantes convenientes de la decisión y la conducta es bastante limitada. La opinión de la moral en lo concerniente a cómo vivir y qué hacer es importante, pero su importancia suele exagerarse; y en todo caso hay que decir otras cosas también importantes. Creo que los filósofos deben prestar mayor atención a los problemas correspondientes a un ámbito ocupado en parte por ciertos tipos de pensamiento religioso: problemas que tienen que ver con aquello por lo que la gente debe preocuparse, con su compromiso con los ideales y con el papel proteico de los distintos modos de amor en nuestra vida. Estas cuestiones personales –a las cuales se dedican algunos de los últimos artículos de este volumen– tienen en general mayor pertinencia para nuestras perplejidades normativas más urgentes; me parece, además, que requieren un esclarecimiento conceptual considerablemente mayor que los problemas referidos a la obligación y la virtud, que constituyen gran parte del repertorio convencional de la filosofía moral contemporánea.

En casi toda mi obra procuré mantenerme en estrecho contacto con los problemas y las líneas de pensamiento que puedo reconocer y apreciar no sólo como filósofo profesional, sino también –y sobre todo– como un ser humano que trata de hacer frente de una manera modestamente sistemática a las dificultades corrientes de una vida meditada. En ocasiones se afirma que la filosofía analítica en la que me eduqué, y a cuyo *ethos* y cánones de vida intelectual aún me afano en mayor o menor medida por adherir, es poseedora de ciertas nuevas herramientas y técnicas especialmente eficaces, que al parecer le permiten alcanzar una penetración y un rigor invalorables, pero que también la distancian de manera ineluctable de los no iniciados. No tengo idea de cuáles deben ser esas notables herramientas y técnicas, y estoy bastante seguro de que no las cuento en mi arsenal.

Es cierto que un trabajo serio sobre los problemas de la vida y el pensamiento humanos, aunque parta del sentido común, debe por fuerza consagrarse a hacer investigaciones laboriosamente detalladas de una diversidad de enigmas y complejidades poco fami-

liares. Los resultados de esas investigaciones podrían no ser fáciles de entender, a menos que fueran superficiales; ¿cómo habrían de ser entonces dignos de mérito? Por otra parte, no hace falta que sean arcanos; y me cuesta imaginar qué herramientas y técnicas especiales podría suponerse que requieren. Con seguridad, no es necesario haberse formado en ninguna tradición o aptitud filosófica muy distintiva para ser capaz de pensar con claridad, razonar con cuidado y mantener los ojos bien fijos en la pelota.

1
La lógica de la omnipotencia*

George Mavrodes ha presentado no hace mucho un análisis destinado a mostrar que, pese a algunas apariencias en contrario, cierto acertijo bastante conocido no plantea, en realidad, dificultades serias en la noción de omnipotencia divina.[1] El acertijo sugiere una prueba del poder de Dios –¿puede Éste crear una piedra demasiado pesada para levantarla Él mismo?– que, al parecer, no puede dejar de revelar que Su poder es limitado. Pues aparentemente, Dios debe mostrar Sus limitaciones al ser incapaz de crear esa piedra o al no poder levantarla una vez creada.

Al referirse al acertijo, Mavrodes señala que implica la determinación de una tarea cuya descripción es contradictoria consigo misma: la de crear una piedra demasiado pesada para que un ser omnipotente la levante. Da a ese tipo de tareas el nombre de "seudo tareas" y dice de ellas lo siguiente: "Al no incluirse dentro del reino de la posibilidad, esas seudo tareas no son objetos de poder en modo alguno. Por ende, el hecho de que no puedan llevarse a cabo no implica ningún límite del poder de Dios y, en consecuencia, ningún defecto en la doctrina de la omnipotencia".[2] Su abordaje del enigma se apoya, entonces, en el principio de que no debe suponerse a un ser omnipotente capaz de desempeñar tareas cuyas descripciones son autocontradictorias.

* "The logic of omnipotence" fue publicado en *Philosophical Review*, Nº 73, 1964, pp. 262-263.

1 George Mavrodes, "Some puzzles concerning omnipotence", en *Philosophical Review*, Nº 72, 1963, pp. 221-223.

2 *Ibid.*, p. 223.

Ahora bien, Mavrodes, al parecer, considera que este principio es evidente por sí mismo, pues no propone ninguna justificación en su respaldo, salvo algunas referencias indicativas de que también santo Tomás de Aquino lo aceptaba. No es mi intención sugerir que el principio es falso. En rigor, por lo que sé bien puede ser, incluso, evidente por sí mismo. Pero resulta que se trata de un principio que ha sido rechazado por algunos filósofos importantes.[3] Por consiguiente, tal vez sería preferible hacer un análisis del enigma en cuestión que no exigiera el uso de ese principio. Y de hecho, es fácil proponerlo.

Supongamos, entonces, que la omnipotencia de Dios Le permite hacer incluso lo que es lógicamente imposible y que Él crea, en efecto, una piedra demasiado pesada para levantarla. El crítico de la noción de omnipotencia divina estará muy equivocado si cree que ese supuesto lo favorece. Lo que el crítico desea afirmar, desde luego, es que al crear una piedra que Él mismo no puede levantar, Dios se

3 Descartes, por ejemplo, que en realidad consideraba blasfemo sostener que Dios sólo puede hacer lo que es posible describir de una manera lógicamente coherente: "Las verdades de la matemática [...] fueron establecidas por Dios y dependen por entero de Él, tanto como el resto de Sus criaturas. En rigor de verdad, sería hablar de Dios como de Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y el Hado decir que esas verdades son independientes de Él. [...] Se os dirá que si Dios estableciese esas verdades, sería capaz de cambiarlas, como un rey hace con sus leyes; a lo cual es menester replicar que eso es exacto. [...] En general, es posible tener plena seguridad de que Dios puede hacer todo lo que somos capaces de entender, pero no de que no puede hacer lo que somos incapaces de entender. Pues sería presuntuoso suponer que nuestra imaginación se extiende tanto como Su poder" (René Descartes, carta a Mersenne del 15 de abril de 1630). "Dios era tan libre de hacer que fuera falsa la aserción de que todos los radios de un círculo son iguales como de abstenerse de crear el mundo" (carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630). "Ni siquiera me atrevería a decir que Dios no puede disponer que una montaña exista sin un valle o que uno más dos no sea tres; mas sólo digo que Él me ha dado una mente de tal naturaleza que no puedo concebir una montaña sin un valle o una suma de uno más dos que no sea tres, etc., y que tales cosas implican contradicciones en mi concepción" (carta a Arnauld del 29 de julio de 1648). "En orden a la dificultad de concebir cómo ha sido libre e indiferente a Dios hacer que no fuese verdadero que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, o, en general, que las cosas contradictorias no puedan ser ciertas al mismo tiempo, se puede desvanecer con facilidad, considerando que Su poder no puede tener límite alguno. [...] Dios no puede haber estado resuelto a que fuera verdad que las cosas contradictorias no pueden ser ciertas al mismo tiempo y, por consiguiente, podría haber hecho lo contrario" (carta a Mesland del 2 de mayo de 1644).

enfrenta a una tarea que está más allá de Su capacidad y, por lo tanto, Su poder es limitado. Pero la afirmación no se justifica.

En efecto, ¿por qué no habría de ser Dios capaz de llevar a cabo la tarea mencionada? Sin lugar a dudas, se trata de una tarea –la de levantar una piedra que Él no puede levantar– cuya descripción es contradictoria consigo misma. Pero si se supone a Dios capaz de ejecutar una tarea cuya descripción es autocontradictoria –la de crear, ante todo, la piedra problemática–, ¿por qué no suponerlo capaz de realizar otra, la de levantar la piedra? Después de todo, ¿acaso la jugarreta de llevar a cabo dos tareas lógicamente imposibles es mucho más grande que la de realizar una sola?

Si un ser omnipotente puede hacer lo que es imposible desde un punto de vista lógico, entonces no sólo puede crear situaciones que no puede manejar sino que, al no estar atado por los límites de la consistencia, también puede manejar situaciones que no puede manejar.

2
Descartes y el análisis de su existencia en la "Segunda meditación"*

La duda epidémica que Descartes genera en la "Primera meditación" no tarda en suspenderse en la Segunda, cuando el filósofo encuentra en su propia existencia una creencia aparentemente inmune aun al más virulento de los escepticismos. Hay versiones de este descubrimiento en muchas de las obras de Descartes, pero las *Meditaciones metafísicas* nos proporcionan su descripción más madura y plenamente desarrollada. Por otra parte, algunos de sus más importantes pronunciamientos en otros lugares sobre la creencia en su existencia remiten al análisis de esa "Segunda meditación". Me propongo entender aquí lo que dice en ella.

I

Recientemente, Jaakko Hintikka ha propuesto una novedosa y provocativa interpretación de los puntos de vista de Descartes acerca de su existencia.[1] Según Hintikka, la mejor manera de entender la aserción cartesiana de su existencia es considerar que tiene un carácter performativo en vez de ser principalmente una cuestión de inferen-

* "Descartes's discussion of his existence in the Second Meditation" fue publicado en *Philosophical Review*, Nº 75, 1966, pp. 329-356.

1 Jaakko Hintikka, "*Cogito ergo sum*: Inference or performance?", en *Philosophical Review*, Nº 71, 1962, pp. 3-32, y "*Cogito ergo sum* as an inference and a performance", en *Philosophical Review*, Nº 72, 1963, pp. 487-496. Me referiré a estos artículos como "H-1" y "H-2", respectivamente.

cia. Aunque este enfoque me parece renovador e interesante, me resulta difícil evaluar ese análisis del *cogito* porque no logro comprender el aparato lógico que Hintikka aplica mientras elabora su interpretación. Querría ilustrar esta dificultad considerando lo que él dice acerca de la conceptualización del *cogito* como una inferencia.

Si bien hace naturalmente mayor hincapié en su idea original de que el *cogito ergo sum* tiene un aspecto performativo, Hintikka no niega que el *sum* pueda considerarse también como inferido:

> No hay incompatibilidad alguna entre decir que *cogito ergo sum* es una realización [*performance*] o una inferencia. No es necesario negar, aun cuando sostengamos que el *cogito* es esencialmente performativo, que en él el *sum* se infiere del [...] *cogito*, con la condición de que la base exclusiva de esta inferencia sea el hecho de que el rechazo de la implicación correspondiente "si pienso, luego existo" –a saber, "pienso, pero no existo"– es existencialmente inconsistente (contraproducente).[2]

Hintikka define del siguiente modo la inconsistencia existencial: "para la persona a la que se hace referencia como *a* es existencialmente inconsistente enunciar *p si y sólo si* [...] '*p*; y *a* existe' es inconsistente (en el sentido corriente de la palabra)".[3]

Ahora bien, para empezar, esta definición de la inconsistencia existencial es defectuosa y con seguridad no capta de manera adecuada la noción que Hintikka desea definir. En efecto, según su definición, para *a* (o, lo que es igual, para cualquiera) será en forma automática existencialmente inconsistente enunciar *p* cada vez que *p* sea inconsistente. Si *p* es inconsistente, cualquier conjunción en la que participe como término será, desde luego, inconsistente, incluyendo "*p*; y *a* existe". Y como un enunciado inconsistente supone *cualquier* enunciado, una persona que exprese una *p* inconsistente hará un enunciado que entraña que ella misma no existe: la "torpeza" que Hintikka considera característica de las expresiones existencialmente inconsistentes. Este defecto de su definición, por

2 H-2, p. 489.
3 H-1, p. 11.

supuesto, no es grave. Es fácil suprimirlo si se explicita la condición de que un enunciado o frase existencialmente inconsistente no debe ser autocontradictorio o falso sólo por razones lógicas.

Sin embargo, hay una dificultad más interesante en lo que Hintikka dice acerca del *cogito ergo sum* como una inferencia. Su argumento es que la base de la inferencia de *cogito* a *sum* es la inconsistencia existencial de "pienso, pero no existo". Este enunciado es existencialmente inconsistente porque su conjunción con "existo" es autocontradictoria. Pero aquí el inconveniente es que *cualquier* conjunción en que "yo no existo" sea un término será existencialmente inconsistente, dado que será incongruente con "existo". Por ejemplo, el enunciado "Johnson es demócrata, pero yo no existo" es existencialmente inconsistente (contraproducente). Ahora bien, este enunciado es la negación de "si Johnson es demócrata, luego yo existo". Hintikka parece resuelto a sostener que "yo existo" puede inferirse de "Johnson es demócrata": tenemos aquí la misma base inferencial que en el caso de la inferencia del *cogito* al *sum*, respaldada por él. Esto es, la negación de la implicación correspondiente es existencialmente inconsistente. Tal vez "yo existo" pueda (en algún sentido curioso) inferirse de "Johnson es demócrata", pero esa "inferencia" parecería bastante vacua. Aunque Hintikka admite que el *cogito* es una inferencia, su concesión, entonces, no parece equivaler a gran cosa y me cuesta entender qué tiene él en mente.

En lo que sigue, en vez de concentrar la atención en la interpretación de Hintikka, me propongo elaborar mi propia exposición de los puntos de vista de Descartes, para lo cual examinaré directamente su texto. Mientras lo haga, sin embargo, señalaré la mala lectura que, en varios aspectos importantes, Hintikka hace del pasaje clave de la "Segunda meditación". Por otra parte, sostendré que, en lo fundamental, concibe erróneamente el objetivo de Descartes al discutir su existencia. Mi interpretación de Descartes y mis críticas de Hintikka no prejuzgan acerca de la cuestión de si el enunciado *sum* es performativo. Sí indican, no obstante, que *sum* tiene una característica importante que su definición como performativo no pone de manifiesto. El énfasis de Hintikka en el carácter performativo es, en mi opinión, menos erróneo que inadecuado. Lejos estoy de pretender negar el valor de algunas de sus ideas. Pero él no cuenta

toda la historia y, debido a sus errores lógicos y textuales, ni siquiera cuenta bien su parte de esa historia.

II

Descartes comienza su "Segunda meditación" con una breve reseña de la posición escéptica que se ha visto en la necesidad de adoptar hasta allí. Luego plantea una nueva pregunta: "Yo mismo, ¿no soy al menos algo?". Al pensar en sí mismo, lo sorprende la posibilidad de haber dado con una creencia que los argumentos de la "Primera meditación" no suman en la incertidumbre. Esta creencia sólo se formula de la manera más vaga: "Soy algo", o *sum*. Pero sin procurar ante todo hacerla más precisa o explícita, Descartes se propone compararla con los fundamentos de la duda que ya ha desarrollado en su examen de las creencias sensoriales.

Su análisis del *sum* procede en cuatro etapas, a partir del interrogante con el que se inicia:

> ¿Soy, por lo menos, algo?(a) Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, porque, ¿qué soy en este caso? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos, que no puedo existir sin ellos?(b) Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen, que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de algo.(c) Pero hay un no sé quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo.(d) De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo "Yo soy, yo existo" o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad.[4]

4 René Descartes, *Œuvres de Descartes*, edición establecida por Charles Adams y Paul Tannery, París, J. Vrin, 1957, vol. VII, pp. 24-25 (en latín), vol. IX, p. 19 (en

Este pasaje está claramente relacionado con el aforismo *cogito ergo sum*; de hecho, Hintikka lo describe como "la formulación cartesiana del *cogito* en la "Segunda meditación".[5] Sin embargo, vale la pena señalar desde el principio que el pasaje consiste de una serie de enunciados diferentes, *ninguno* de los cuales es el *cogito*. El enunciado *pienso, luego existo*, sencillamente no aparece en ese pasaje; y tampoco hay ningún otro de equivalencia exacta. En realidad, que yo sepa, el *cogito* como tal está lisa y llanamente ausente en las *Meditaciones metafísicas*.

En el transcurso de su análisis, Descartes, empero, sí propone un enunciado de estrecha semejanza con el *cogito*. Ese enunciado aparece en el segundo paso de su argumento, en el camino a la conclusión, cuando el filósofo afirma que el hecho de pensar en algo implica la certeza de su existencia. Por razones que expondré más adelante, me parece evidente que en ese paso y en otros Descartes considera su existencia como algo inferido. El propósito de la inferencia, sin embargo, no es probar que el *sum* es verdadero. Una indicación de ello es que el argumento de Descartes no termina con la afirmación de su existencia en b); sigue adelante hasta llegar a otra conclusión en su paso final. El análisis de esta conclusión revela que la inquietud de Descartes no radica en decidir si él existe o no o en proponer una prueba del *sum*, sino en establecer que su existencia es, en un sentido bastante poco común, cierta o indubitable. Para esclarecer la significación de esa conclusión referida a su existencia e ilustrar la intención de su indagación, seguiré el desarrollo dialéctico de los puntos de vista cartesianos a través de los cuatro pasos del análisis.

El primer fundamento de la duda con el cual Descartes confronta el *sum* es el supuesto de que no tiene sentidos ni cuerpo, al que ha llegado en la "Primera meditación". Es interesante señalar que la

---

francés), en lo sucesivo citada como AT; *The philosophical works of Descartes*, edición establecida por Elizabeth Haldane y G. R. T. Ross, Nueva York, Dover, 1955, vol. 1, p. 150, de aquí en más citada como HR. He hecho algunos cambios en la traducción de HR. En general, me limitaré a citar esta última edición, de más fácil acceso que AT. No daré referencias de las citas de la primera y segunda meditaciones, conocidas y de fácil lectura [la cita corresponde a la edición española: *Meditaciones metafísicas*, trad. de Juan Gil Fernández, Buenos Aires, Aguilar, 1963, p. 54 (N. del E.)].

5 H-2, p. 490.

comparación no es concluyente; Descartes no sabe qué hacer con la relación lógica entre el *sum* y ese supuesto: a) "Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, porque, ¿qué soy en este caso? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos, que no puedo existir sin ellos?".*

No le resulta claro qué implica ese supuesto, si implica algo, en cuanto a su existencia. Vacila; no puede determinar si la inexistencia de sus sentidos y su cuerpo constituye una base razonable para dudar de que él sea "algo".

La perplejidad de Descartes es fácil de entender, pues en esta etapa su concepción de su naturaleza es vaga al extremo de la vacuidad. Los interrogantes sobre la existencia exigen, en general, describir de una manera no vacua qué es aquello cuya existencia se cuestiona. Como Descartes sólo piensa en sí mismo en cuanto "algo", es comprensible que sea incapaz de discernir la relación lógica entre la proposición de que existe y el supuesto de que no tiene cuerpo ni sentidos. No puede hacer frente al interrogante de si ese supuesto socava el *sum*, pues para enfrentarlo le haría falta una comprensión de su naturaleza más acabada de lo que ahora está en condiciones de alcanzar.[6]

Es digno de mencionarse, por lo tanto, que en el paso siguiente de su discusión Descartes se ocupa de una manera muy directa y decisiva de una cuestión que parece ser de un tipo esencialmente similar. En b) recuerda haberse convencido en la "Primera meditación" de que no hay cosas reales, sean de índole material o mental. Cuando se pregunta si llegar a esa conclusión era equivalente a persuadirse de su propia inexistencia, responde sin vacilación alguna:

* Descartes, "Segunda meditación", trad. esp. cit.: p. 54.

6 Algunas de las dificultades para comprender la discusión del *sum* de Descartes y el ulterior análisis de su naturaleza obedecen al hecho de que esa discusión debe contribuir tanto a elaborar una comprensión del "yo" ["*I*"] como a determinar la aceptabilidad del *sum*. Descartes no puede ocuparse de la creencia de que existe sin abordar al mismo tiempo la cuestión de *qué* es él. Es de esperar, entonces, que los puntos de vista que plantea posteriormente con respecto a su naturaleza se anuncien en el transcurso de su examen del *sum*. La legitimidad de su manera de manejar este asunto es un problema de gran interés. Sin embargo, no procuraré examinarlo aquí, aun cuando reconozco que esa limitación impuesta al alcance de mi artículo es un obstáculo para una dilucidación cabalmente satisfactoria del pasaje a)-d).

"Por cierto que no. Existía, sin lugar a dudas, si me persuadí de algo o si meramente pensé en algo". Ahora bien, esta respuesta es lo más cercano al *cogito ergo sum* en todo su análisis. Sin modificar su significación de manera sustancial, de hecho podría haberse reescrito así: "Pensé, luego existí", enunciado que sólo difiere de la fórmula clásica en el tiempo verbal.

Curiosamente, Hintikka traduce mal el enunciado final de b), ya que lo vierte en presente y no en pasado, tiempo que tanto el texto latino como el francés exigen sin más.[7] Sin la pretensión de especular respecto de los orígenes de su error, puedo sugerir que "pensé, luego existí" no se ajusta tan bien como "pienso, luego existo" a la idea de que la afirmación de su existencia tiene en Descartes un carácter performativo y no simplemente inferencial. El uso del pasado hace mucho más natural entender que el filósofo se ocupa más de una inferencia corriente que de un acto de pensamiento o una realización que se autoverifican. Hay otra cuestión que puede mencionarse al pasar. En el intento de respaldar su interpretación, Hintikka hace notable hincapié en la tesis de que Descartes deduce de un pensamiento específico la creencia en su existencia. Aunque importante para él, esta tesis está descaminada por completo. En b), Descartes se preocupa por señalar que la creencia de que existía puede derivarse del mero hecho de que pensaba en *algo*, es decir en *cualquier cosa*.[8]

Debido a su semejanza con el *cogito*, es de especial interés aclarar el enunciado final de Descartes en b) y su papel en el examen de la creencia de que existe. Debemos comenzar por preguntarnos cuál es la explicación de su aptitud para aprehender en forma tan directa la relación entre su existencia y el supuesto recordado en b), cuando en a) es incapaz de decidir cómo se relaciona una creencia en su existencia con el supuesto que considera allí. La diferencia crítica entre los dos pasos debe encontrarse en el supuesto con el cual él confronta el *sum*, pero ¿cuál es exactamente la diferencia relevante entre ellos?

7 Cf. H-2, p. 490.
8 Cf. en especial H-1, pp. 16-18. Es cierto que, en su discusión, Descartes se refiere más adelante a pensamientos específicos. Consideraré la significación de estas referencias en las próximas páginas.

III

El supuesto que Descartes considera en a) tiene que ver con la inexistencia de varias cosas, mientras que en b) presta atención al hecho de que estaba convencido de algo o pensaba en ello. Así, hay una notoria diferencia en el contenido de los supuestos que aparecen en los primeros dos pasos. Esa diferencia, sin embargo, no explica la aptitud de Descartes para abordar con facilidad en el segundo paso una cuestión que en el primero está fuera de su alcance. Después de todo, ¿por qué habría de resultarle más fácil discernir la relación lógica entre *sum* y un enunciado sobre su pensamiento (o su mente) que entre *sum* y un enunciado acerca de su cuerpo?

Está claro que en las *Meditaciones* Descartes decide más adelante que la mente le es esencial, mientras que el cuerpo es irrelevante para su existencia desde el punto de vista lógico. Esta doctrina tendría importancia para el problema en cuestión si Descartes sacara una conclusión sobre su existencia en b) pero sostuviera en a) que ninguna conclusión de ese tipo se justifica; pues esto podría explicarse por las diferentes relaciones lógicas entre él mismo y su mente, por un lado, y entre él y su cuerpo, por otro. En los hechos, sin embargo, no afirma en a) que su supuesto no entraña el *sum*. Por el contrario, en ese inciso no sabe cómo entender la relación entre las dos creencias.

Si Descartes no puede, en a), ver que una conclusión sobre su existencia está justificada o no lo está, no es porque tome como punto de partida el cuerpo y no la mente. Cuando en b) pasa de "me persuadí de algo" a "yo existía", la naturaleza de la transición no es diferente de lo que sería de haber deducido "yo existo" de "tengo un cuerpo"; una transición no es más problemática que otra. En cada caso, la mera existencia de la predicación es suficiente, y su contenido no cumple un papel esencial. Las transiciones son inferencias directas de la forma "$B(a)$ implica $(Ex)\ (x = a)$".[9]

Así, la diferencia crítica entre a) y b) es más formal que sustantiva. La negación de Descartes de que tenga un cuerpo o sentidos no es una predicación, como "tengo la propiedad de ser incorpóreo

9 Cf. H-1, p. 6.

y carecer de sentidos". Si lo fuera, su vacilación sería inexplicable; pues "yo existo" se sigue directamente de este enunciado como "yo existía" lo hace de "pensé en algo". Su supuesto en a) es equivalente a "si hay cuerpos y yo existo, entonces ningún cuerpo está relacionado conmigo de tal manera que sea mío". Al plantear ese enunciado, Descartes no se atribuye propiedades y, por lo tanto, no se compromete en modo alguno con una afirmación de su propia existencia.

Sea como fuere, en esta etapa de su indagación todavía no ha elaborado la doctrina concerniente a las conexiones lógicas entre él mismo, por una parte, y su mente y su cuerpo, por otra. Desconoce en igual medida si puede existir sin una mente o sin un cuerpo, y sería inapropiado invocar su teoría metafísica del yo para explicar su vacilación en a) o su falta de vacilación en b). Las únicas consideraciones en las que se apoya para llegar a su conclusión en este último inciso son formales y no tienen ningún vínculo en particular con las mentes o los cuerpos.

Esto se confirma en su respuesta a una observación de Gassendi. Éste intenta denigrar el interés especial del *cogito* sosteniendo que Descartes podría haber inferido con igual legitimidad su existencia de alguna otra actividad sin apelar al pensamiento, "puesto que nuestra luz natural nos informa de que todo lo que actúa también existe".[10] Aunque rechaza la sugerencia, Descartes acepta el argumento lógico, e insiste en que hay una diferencia vital entre el *cogito* y una inferencia como "camino, por lo tanto existo"; no obstante, sitúa esa diferencia en las premisas de las dos inferencias y no en sus estructuras lógicas que, admite, son las mismas. La peculiaridad del *cogito* –sostiene– estriba en el hecho de que "no hay ninguna de mis actividades de las que pueda estar completamente seguro (en el sentido de tener una certeza metafísica, la única implicada aquí), salvo el pensar".[11] La deducción del *cogito* a partir del *sum* es superior a su deducción a partir del *ambulo*, pero sólo porque *ambulo* no disfruta de la certidumbre metafísica que caracteriza al *cogito*.[12]

10 HR, vol. II, p. 137.
11 *Ibid.*, p. 207.
12 Me parece, no obstante, que la respuesta de Descartes a Gassendi se hace una idea errónea de la unicidad del *cogito*. Véase mi análisis de esta cuestión en la sección IX del presente artículo.

Podemos mencionar brevemente otras dos pruebas relacionadas con el carácter de la derivación en b). En a) Descartes está explícitamente interesado en la inferencia, y se pregunta qué "se sigue" de los supuestos que considera en ese inciso. La manera más plausible de ver b) es estimar que continúa el patrón de indagación de a) y, por consiguiente, interpretar que el segundo paso se interesa, de manera similar, en lo que se sigue del supuesto del cual parte. Por otra parte, cerca del final de la "Segunda meditación" Descartes afirma: "se sigue [...] con claridad que soy o existo a partir del hecho de que veo [este pedazo de cera]". Esto también sugiere que considera su existencia como algo inferido.

Ahora bien, en su "Respuesta a la segunda serie de objeciones", Descartes afirma:

> Cuando alguien dice: "pienso, por lo tanto soy o existo", no deduce la existencia del pensamiento por la fuerza de un silogismo sino que, a través de un simple acto de intuición mental, la reconoce como si fuera una cosa conocida por sí misma. Esto se evidencia en el hecho de que, si se la dedujera de manera silogística, la premisa mayor, a saber, *que todo lo que piensa es o existe*, debería conocerse con anterioridad; mas, antes bien, la experiencia ha enseñado esto al individuo: que si no existe no puede pensar. Pues la naturaleza ha constituido de tal manera nuestra mente que las proposiciones generales se forman sobre la base del conocimiento de los particulares.[13]

A juicio de Hintikka, este pasaje es una prueba de que Descartes no considera el *sum* como inferido; está equivocado. En la cita, Descartes niega que el *cogito* implique un silogismo, pero no desecha por completo la posibilidad de una inferencia. Desprecia el silogismo, que en su opinión es inútil en la indagación, pero no muestra similar desdén por la inferencia en general. Así, el término "inferencia", sin lugar a dudas, no puede sustituir la palabra "silogismo" en la primera frase del párrafo. La sustitución de Hintikka tampoco se justifica cuando éste supone que la frase expresa una tesis cartesiana,

13 HR, vol. II, p. 38.

en el sentido de que en el *cogito* "él no deduce lógicamente (silogísticamente) el *sum* del *cogito*".[14] Descartes sólo procura sostener que el *cogito* no es un entimema en el que se ha suprimido una premisa mayor. No niega que es una inferencia lógica de la variedad inmediata. A decir verdad, la especificidad de su interés en el modelo silogístico sugiere incluso que tiene en mente la inferencia inmediata.

Es cierto, como señala Hintikka, que Descartes afirma que la existencia, y no el *cogito* en general, se reconoce "a través de un simple acto de intuición mental [...], como si fuera una cosa conocida por sí misma". Pero aquél se equivoca al suponer que ésta es una "muy buena prueba" de que Descartes ve el *sum* como algo evidente por sí mismo.[15] Hintikka quiere concebir el simple acto de intuición mental de Descartes como un acto mediante el cual la autoevidencia del *sum* se aprehende de manera intuitiva. Pero de ser así, ¿por qué Descartes dice reconocer la existencia sólo *como si* fuera una cosa conocida por sí misma? Si el *sum* se intuyera como autoevidente, se lo *conocería* por sí y no sólo *como si*. Por otro lado, el enunciado condicionado de Descartes no es incompatible con la idea de que el *sum* es inferido y la inferencia en cuestión es inmediata y tan poco problemática que es casi como si ese *sum* se conociera por sí. El acto de intuición mental podría ser entonces un acto por el cual el *sum* se infiere del *cogito*. Sin embargo, lo que Descartes dice aquí parece demasiado vago para apoyarse en ello como una prueba muy buena de nada.

La "objeción más grave" de Hintikka contra la idea de que Descartes infiere el *sum* es que el uso de una inferencia de la forma "$B(a)$ implica $(Ex)\ (x = a)$" da por resuelta de antemano la cuestión: "De hecho, decidimos que la frase 'yo existo' es verdadera cuando decidimos que la frase 'pienso' es de la forma '$B(a)$'. Que estuviéramos entonces en condiciones de inferir '$(Ex)\ (x = a)$' de '$B(a)$' es innegablemente cierto, pero está por completo al margen de la cuestión".[16]

En mi opinión, Hintikka tiene razón en lo siguiente: la inferencia de Descartes presupone, en efecto, el *sum*. Discrepo, empero, de su afirmación de que ésa es una buena razón para negar que el filó-

14 H-1, p. 4.
15 H-2, p. 492; también H-1, p. 4.
16 H-1, p. 8.

sofo infiere el *sum*. En primer lugar, hay unas cuantas pruebas textuales de que Descartes supone que infiere el *sum*, y ninguna buena prueba textual de que no lo haga.[17] En el peor de los casos, entonces, sería necesario admitir que Descartes es culpable de cometer un disparate. Pero en segundo lugar, como explicaré más adelante, Descartes no trata de probar que el *sum* es verdadero. Por lo tanto, cuando se dice que su inferencia es una *petitio principii* se erra el tiro, dado que la cuestión de la que él se ocupa (que no es la de la verdad del *sum*) no se da por resuelta de antemano en ella.

IV

Aunque la premisa de la que Descartes deduce su existencia en b) es "pensé en algo", en su intercambio con Gassendi reconoce que cualquier otra premisa de la forma "*B(a)*" conduce a una conclusión similar. El interés especial de las inferencias que van del pensamiento a la existencia debe estar, por ende, en el carácter singular de sus premisas y no en sus estructuras lógicas. Ahora bien, la explicación de ese carácter que Descartes da a Gassendi –en términos de la "certeza metafísica" del *cogito*– es engañosa. No hace justicia al estatus lógico único del *sum* y oscurece la importancia radical de la conclusión acerca de su existencia a la que Descartes llega en d). Para tener una evaluación más adecuada del asunto, explicaré en principio qué hace Descartes en los dos últimos pasos de su argumento. Luego consideraré la significación de su conclusión e intentaré formular la idea concerniente a la indubitabilidad del *sum* con la que su discusión termina.

17 Como sostiene que Descartes era apenas oscuramente consciente del carácter performativo de su aserción, para Hintikka es fácil abordar enunciados en los que aquél indica con claridad que considera el *sum* como inferido. Para ello, no tiene más que sugerir que esos enunciados provienen del lado oscuro de la imperfecta y confusa comprensión que Descartes tiene de su propia idea. Esto sería justo si hubiese buenas razones para suponer que hay en efecto otro lado. Pero al citar pasajes en apoyo de su tesis de que el carácter performativo tiene algún papel en la aserción cartesiana del *sum*, Hintikka hace una lectura errónea del texto. Más adelante se presentarán pruebas adicionales en apoyo de esta interpretación.

De los fundamentos para la duda desarrollados en la "Primera meditación", el más fuerte e incluyente es el supuesto de que hay un demonio de gran poder inclinado al engaño. Tras el enunciado de su existencia en b), Descartes confronta su creencia con ese demonio:

> c) Pero hay un no sé quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo.*

En esta etapa de su indagación, Descartes recuerda su noción de que hay un demonio empeñado en engañarlo, y luego propone dos enunciados: 1) "sin duda alguna [...] existo yo también, si me engaña a mí", y 2) "por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo".**

Descartes no describe una manera específica utilizada por el demonio para tratar de engañarlo ni muestra a continuación que ese esfuerzo está condenado al fracaso. Antes bien, reduce al absurdo la hipótesis de que pueda engañarse al creer que existe. Para ser engañado, uno debe creer o pensar algo erróneamente; y 1) Descartes afirma que si él cree o piensa algo erróneamente, entonces existe. En el caso especial de la creencia en su existencia, sólo sería engañado si creyera en el *sum* siendo éste falso, es decir siendo él inexistente; y 2) afirma que no hay posibilidad lógica de que esa situación se plantee. Como no puede ser engañado sin existir, ni siquiera un demonio omnipotente puede hacer que Descartes crea equivocadamente que existe.

Lo que Descartes dice en c) se presta con facilidad a una formulación como la siguiente *reductio ad absurdum*:

> Me engaño al pensar que existo.
> Si me engaño sobre algo, entonces existo.
> Por lo tanto, si me engaño al pensar que existo, sí existo.

* Trad. esp. cit.: p. 54.
** *Ibid*.

En consecuencia existo.
Si existo, no me engaño al pensar que existo.
Por consiguiente, no me engaño al pensar que existo.

Al parecer, este argumento representa bastante bien la intención de Descartes en c). Muestra que no puede plantear una duda razonable sobre el *sum*, al demostrar que es contradictorio al suponer que se cree falsamente en él.[18]

La discusión de Descartes concluye con una caracterización del *sum*. Como se ha iniciado con la cuestión de si él existe, podría haberse esperado que terminara con una respuesta a ese interrogante; esto es, con una aserción o una negación del *sum* o, acaso, una aserción o una negación de su certeza. Sin embargo, el desenlace de la discusión es, en cambio, una caracterización del *sum* como "necesariamente verdadero cada vez que lo pronuncio o lo concibo en la mente".

¿Qué es exactamente lo que Descartes dice aquí sobre el *sum*? Es obvio que no lo califica de verdad necesaria en el sentido lógico habitual. En ese sentido, una proposición es necesariamente verdadera si su negación es contradictoria consigo misma; pero la negación del *sum* no es una contradicción formal. Por lo demás, las propiedades lógicas no van y vienen. En consecuencia, si Descartes tuviera en mente una verdad necesaria en el sentido lógico, sería absurdo que especificara, como lo hace, los tiempos en que el *sum* es necesariamente verdadero.

18 Puede advertirse que c) implica un cambio de tiempo verbal. Descartes infiere en b) que existía en el momento, durante la primera de las meditaciones, en que se persuadió de que no había cielo, tierra, etc. Pero no invoca al demonio para amenazar esa creencia; en c), Descartes no se refiere a "yo existí" sino a "yo existo". La explicación de este cambio es bastante simple y de escasa significación filosófica. El uso del pasado en b) surge del modo narrativo del discurso cartesiano en las *Meditaciones metafísicas*, que cuenta lo que se dejó traslucir durante una serie de meditaciones realizadas en días sucesivos. Al principio de la segunda de ellas, a Descartes se le ocurre que lo sucedido ayer supone que él existía por entonces. Pero no está especialmente interesado por su existencia en ningún momento en particular, y cuando pasa al tiempo presente en c), lo más adecuado es considerar que se dedica a elaborar una descripción general o intemporal de la creencia de que existe. La afirmación en b) concerniente a su existencia pasada se debe meramente, en mi opinión, a la estrategia literaria o pedagógica que adopta en las *Meditaciones*, y no refleja ninguna necesidad analítica de su indagación.

Su conclusión *puede* formularse de manera apropiada como la atribución de una verdad lógicamente necesaria a cierta proposición, pero esa proposición no es el *sum*. Es la proposición de que el *sum* es verdadero cada vez que él lo pronuncia o concibe. En otras palabras, la conclusión sostiene la imposibilidad lógica de pronunciarlo o concebirlo sin que sea verdadero. Esta conclusión no niega en modo alguno, por supuesto, que el *sum* es lógicamente contingente. Cuando Descartes lo describe como necesariamente verdadero en determinadas ocasiones, no quiere decir que en ellas el *sum* posee la propiedad lógica de la verdad necesaria. Quiere decir que el hecho de que sea verdadero en esas oportunidades es una verdad lógicamente necesaria.[19]

V

Resultará más sencillo evaluar el papel de este enunciado en la indagación de Descartes si tenemos la precaución de distinguirlo de varios otros que se le asemejan. Ante todo, entonces, su conclusión no es que el *sum* es verdadero cada vez que él piensa, o que su pensar implica su existir. Pese a que el *cogito* no aparece en la “Segunda meditación”, los lectores pueden sentir una fuerte inclinación a suponer que el examen de Descartes de la cuestión de su existencia *debe* culminar, con prescindencia del lenguaje utilizado, en su idea más famosa. Pero dicha conclusión no concierne al pensamiento en general, como sí lo hace el *cogito*. Se refiere al hecho de pronunciar el *sum* o concebirlo. Así, no se la puede considerar equivalente a *cogito ergo sum*.

19 La siguiente expresión de *Los principios de la filosofía* tiende a confirmar esta manera de entender la conclusión de Descartes: “no podríamos suponer […] que no somos mientras estamos dudando […] pues es tal la repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa” (*Principles of philosophy*, primera parte, sección VII; HR, vol. I, p. 221; las cursivas son nuestras) [la cita corresponde a la edición española: *Los principios de la filosofía*, trad. y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, 1995, Parte I, VII, p. 25 (N. del E.)].

Segundo, como pronunciar una proposición o concebirla en la mente no es lo mismo que afirmarla o creer en ella, la conclusión de Descartes no es que el *sum* es necesariamente verdadero cada vez que se cree en él. El filósofo, sin duda, ha comprendido que no es posible creer falsamente en el *sum*, pero no es ésa su conclusión. Antes bien, resulta obvio que su idea es que el *sum* es necesariamente verdadero cada vez que se lo *considera*: es una imposibilidad lógica formularlo o darle cabida sin que sea verdad. Una proposición puede formularse en palabras ("pronunciarse") o simplemente en el pensamiento ("concebirse en la mente"). El argumento de Descartes es que el *sum* no puede formularse en absoluto a menos que sea verdadero; y que es verdadero, por consiguiente, cada vez que se lo considera.

Hintikka pasa por alto ese argumento. En rigor, su interpretación se apoya casi con exclusividad en una grave mala lectura de d). De conformidad con su tesis de que el *cogito ergo sum* es performativo, sostiene que la función del término *cogito* es "expresar el carácter performativo de la idea de Descartes; se refiere a la 'realización' (el acto de pensar) por medio de la cual puede decirse que la frase 'yo existo' se verifica. [...] [Ese acto es] un intento de pensar en el sentido de hacerme creer a mí mismo [...] que no existo".[20]

Éste no es el único acto de pensamiento a través del cual, según Hintikka, el *sum* puede autoverificarse: "La realización por cuyo conducto una frase existencialmente verificadora de sí misma se verifica también puede ser un acto que la expresa".[21] En respaldo de esta afirmación, Hintikka señala que en d) Descartes habla de expresar el *sum*.

En realidad, Descartes no se refiere a ninguno de los actos de pensamiento descritos por Hintikka. Ya se ha indicado que en b), donde aparece un análogo del *cogito ergo sum*, Descartes afirma que su existencia está garantizada por el hecho de que él pensaba en *algo*; y a decir verdad, no pensaba en absoluto en su existencia o inexistencia, sino en la inexistencia del cielo y la tierra. Aunque en la descripción del acto de pensamiento que produce la indubitabilidad del *sum* Hintikka discrepa en apariencia de lo que Descartes afirma

20 H-1, p. 17.
21 *Ibid.*

en b), tal vez parezca concordar muy bien con el enunciado en d) acerca de que el *sum* es "necesariamente verdadero cada vez que lo pronuncio o lo concibo en la mente". A primera vista, en efecto, este enunciado parece sustentar la idea de Hintikka de que la indubitabilidad del *sum* surge cuando éste "se expresa deliberadamente o se profiere de alguna otra manera".[22] Un examen más detenido revela, sin embargo, una importante discrepancia.

La "expresión" de Hintikka puede parecer más o menos lo mismo que el "pronunciamiento" de Descartes. Pero cuando el primero habla de expresar el *sum*, se refiere a "expresar para hacer un enunciado" o, como él mismo dice, "expresar la frase de manera asertiva".[23] Ahora bien, pronunciar el *sum* no es expresarlo de manera asertiva ni hacer enunciado alguno; a lo sumo es formular el enunciado en palabras. La discrepancia es más notoria cuando Hintikka habla de "proferir" el *sum*, mientras que Descartes habla de "concebirlo" en la mente; pues proferir y concebir son muy diferentes. Proferir el *sum* implica afirmar que uno existe, o pensarlo; concebir el *sum*, por su parte, se asemeja más a "dar cabida a" la proposición de que uno existe, "formularla en la propia mente" o, tal vez, considerarla. No supone el planteamiento de una aserción, y Hintikka desvirtúa el texto cuando dice que, en d), Descartes se preocupa por afirmar o proferir el *sum*.

Los actos de pensamiento a los que Descartes se refiere en b) y d) no son, entonces, los requeridos por la interpretación de Hintikka. En ninguno de esos dos lados hay referencia alguna a los actos de pensamiento que, supone Hintikka, interesan a Descartes. Por otra parte, éste indica en esos incisos un interés en *otros* actos de pensamiento que no encuentran cabida en la interpretación de Hintikka. Así, el texto cartesiano no sólo no respalda la tesis de este último, sino que es realmente inconsistente con ella.

Hay un tercer enunciado con respecto al cual es preciso distinguir la conclusión de Descartes. Cuando éste afirma que el *sum* no puede considerarse sin ser verdadero, no sostiene que quienquiera que lo considere creerá de manera inevitable en él. Esto es, no sostiene que el *sum* es indubitable en el sentido de que nadie puede

22 H-1, p. 15.
23 *Ibid.*

dudar jamás de él. Es menester plantear este aspecto porque Descartes apunta, en efecto, que hay algunas proposiciones que es imposible considerar sin creer en ellas, y es importante advertir que el *sum* no se cuenta entre las que él caracteriza de ese modo. Dos pasajes pertinentes rezan lo siguiente:

> De [las percepciones claras del intelecto] hay algunas de tanta evidencia y, al mismo tiempo, de tanta simpleza que [...] nunca dudamos cuando las creemos verdaderas: por ejemplo que yo, mientras pienso, existo; que lo que se hace no puede deshacerse, y otras verdades similares. [...] Pues sólo podemos ponerlas en duda si pensamos en ellas; pero no podemos pensar en ellas si al mismo tiempo no las creemos verdaderas. [...] Por tanto, nunca podemos ponerlas en duda y al mismo tiempo creerlas verdaderas; esto es, nunca podemos dudar de ellas.[24]

> Cuando pensamos que no cabe hacer nada a partir de nada, no creemos en modo alguno que esta proposición: *Nada se hace de la nada*, sea una cosa que exista [...]. De igual modo, cuando se dice que *es imposible que una misma cosa al mismo tiempo sea y no sea*, que *lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho*, que *quien piensa no puede dejar* de ser o *bien de existir mientras que piensa* y cantidad de otras semejantes [...] que [...] no podríamos desconocerlas cuando se presenta la ocasión de pensar en ellas y los prejuicios no nos ciegan.[25]

La característica que interesa a Descartes en estos pasajes no es la que adjudica a *sum* en d). En este inciso afirma que el *sum* no podría considerarse si no fuera verdadero, mientras que en los párrafos citados habla de lo que no puede considerarse sin creerlo.

Es evidente que en los pasajes citados Descartes evoca enunciados lógicamente necesarios. La inclusión de "yo, mientras pienso, existo" entre ellos confirma que considera la conexión entre su pen-

24 HR, vol. II, p. 42.

25 R. Descartes, *Principles of philosophy*, *op. cit.*, primera parte, sección XLIX; HR, vol. I, pp. 238-239 [trad. esp. cit.: Parte I, XLIX, p. 51].

sar y su existir como un mero caso de vinculación lógica elemental. Los párrafos no se refieren en absoluto al *sum*, sino a proposiciones que no afirman la existencia y se limitan, en cambio, a relacionarla con el pensar: "yo, mientras pienso, existo" y "quien piensa debe existir mientras piensa". En d), por otra parte, lo que está en cuestión es un enunciado categórico: "yo existo".

Una cosa es que una proposición sea verdadera y otra, completamente diferente, que su verdad sea notoria para alguien que la considera. Lo que Descartes dice del *sum* en d) dista de ser equivalente a la tesis de que quienquiera que lo considere sabrá que es verdadero. En lo que concierne a d), es muy posible considerar el *sum* sin creer en él y, *a fortiori*, sin saber que es verdadero.

Esto no impide interpretar que la conclusión de Descartes en d) es que el *sum*, en un sentido importante, es indubitable. Si bien ese inciso no afirma que lo es en el sentido descriptivo del término, con arreglo al cual lo indubitable es lo que nadie puede, en los hechos, poner en duda, hay también otros sentidos. En particular, los sentidos normativos, según los cuales lo indubitable es lo que no hay razón para poner en duda, ni puede haberla. La intención de Descartes en d) es, de hecho, afirmar la indubitabilidad del *sum* en un sentido normativo. Ahora debemos dilucidar ese sentido de la indubitabilidad.

VI

Es preciso reconocer que cuando Descartes inicia su discusión con una pregunta sobre el *sum*, no propone en realidad una indagación acerca de un solo enunciado sino de los miembros de una clase indefinidamente grande de enunciados. Hay en el *sum* una referencia temporal explícita –"yo existo ahora"– que difiere en cada oportunidad en que se lo afirma o se lo considera. Ahora bien, no es su existencia en ningún momento en particular lo que interesa a Descartes. Al proponerse poner a prueba la creencia de que existe con respecto a las dudas suscitadas en la "Primera meditación", lo que lo preocupa no es la indubitabilidad de ningún enunciado en especial: "yo existo en el tiempo *t* 1".

A decir verdad, es muy notorio que ninguno de esos enunciados puede ser totalmente refractario a la duda. En cualquier momento dado, una persona puede dudar con facilidad de su propia existencia en algún otro momento; siempre hay un tiempo *t* 2 en el que un individuo puede dudar razonablemente de su existencia en un tiempo *t* 1, cuando *t* 2 difiere de *t* 1. La cuestión que interesa a Descartes es si puede haber un tiempo en el que sea incapaz de dar razonablemente por sentada su existencia *en ese mismo momento*. Quiere saber si puede haber una ocasión en que le resulte razonable negarse a admitir el enunciado "existo ahora".[26]

La peculiar certeza del *sum*, que Descartes procura establecer, puede dilucidarse si la contrastamos con la indubitabilidad de varios otros tipos de enunciado. Hay muchos enunciados lógicamente contingentes que, cuando son verdaderos, pueden conocerse con certeza. Hay una generalizada admisión de que los enunciados sobre el contenido sensorial de la experiencia, por ejemplo, son de este tipo. Así, una persona que siente un dolor quizá considere razonablemente que su creencia en la existencia de éste está fuera de toda duda. Supongamos, sin embargo, que la persona no siente dolor. Para ella podrá ser muy razonable, entonces, dudar de la existencia de éste; por otra parte, puede estar segura de que ella misma no siente dolor alguno. El enunciado de que hay un dolor tal vez esté para un individuo más allá de toda duda en determinadas oportunidades, pero sea dudoso en otras. Y el enunciado de una persona acerca de su sensación de dolor es tal que en ciertos momentos ella misma lo juzgará apropiadamente como indudable, mientras en otras ocasiones quizá sepa muy bien que es falso.

La situación es similar en lo concerniente a los enunciados empíricos. Aunque una persona pueda tener a veces pruebas de un enunciado empírico que no da lugar a duda alguna, quizá le parezca razonable dudar de él en otros momentos, cuando no tenga a su disposición ninguna de esas pruebas. Por lo demás, si el enunciado fuera efectivamente falso, podría ser muy posible para la persona tener pruebas concluyentes de su falsedad o, al menos, las pruebas suficientes para justificar una duda razonable en lo tocante a su verdad.

26 Más adelante veremos sus razones para interesarse en esta cuestión.

Por último, hay enunciados que son verdaderos por el mero hecho de pronunciarlos; por ejemplo, "estoy haciendo un enunciado". Debido a su índole autoconfirmatoria, esos enunciados no pueden hacerse falsamente. No obstante, en ciertas oportunidades se puede tener una duda razonable sobre ellos o saber que son falsos. Cuando no pronuncio un enunciado, tal vez sepa que no lo hago. Por otra parte, quizás haya circunstancias en las cuales sencillamente no esté seguro de si lo que hago constituye la formulación de un enunciado, y en ellas puedo dudar razonablemente de que lo esté haciendo. Lo mismo vale, desde luego, para performativos más directos y habituales, como "con este acto prometo hacer tal y cual cosa". Cuando no prometo, bien puedo ser consciente de que no lo hago; y en ciertas circunstancias tal vez tenga una duda razonable y no sepa si lo que hago significa efectivamente una promesa de mi parte.

Los enunciados de los tipos recién considerados pueden estar más allá de toda duda en determinadas condiciones, pero también hay condiciones en las que es posible tener dudas razonables o saber que son falsos. Todo depende de las pruebas disponibles o de lo que sucede en el momento. La existencia de una persona, por otra parte, es algo de lo cual ésta nunca puede tener buenas razones para dudar. Como Descartes afirma en d), es lógicamente imposible que haya una ocasión en la que una persona considere el enunciado *sum* y en la que ese enunciado sea falso. De tal modo, la indubitabilidad de *sum* difiere de la que otro enunciado puede tener en algunos momentos y no en otros.

VII

En este aspecto, *sum* no es del todo único. Hay muchos enunciados respecto de los cuales es contradictorio suponer que alguien los considere cuando son falsos o crea falsamente en ellos. En rigor, todas las verdades lógicamente necesarias tienen esta característica. Aunque los enunciados lógicamente necesarios se parecen a *sum* en ese sentido, también tienen diferencias importantes. Por un lado, su contenido es enteramente formal y no implican una aserción de

existencia; por otro, el *sum* es un enunciado sintético y lógicamente contingente que sí afirma la existencia de algo. Esto le da mayor relevancia para la indagación de Descartes.[27]

También hay otra diferencia que está estrechamente relacionada con la primera. Aunque es contradictorio suponer que una persona sostiene o cree en el *sum* u otro enunciado lógicamente necesario cuando son falsos, el origen de la contradicción no es el mismo en ambos casos. En el último, radica en el hecho de que la negación de un enunciado lógicamente necesario es contradictoria consigo misma. Esto significa que el reconocimiento de la indubitabilidad de un enunciado de ese tipo implica reconocer que es verdadero. En el caso del *sum*, empero, la situación es distinta. Cuando Descartes reconoce que hay una contradicción en el hecho de suponer que sostiene o cree en el *sum*, siendo que éste es falso, esto no equivale en modo alguno al conocimiento de su verdad.

La indubitabilidad del *sum*, en efecto, no es una función de su estatus lógico o de su verdad, sino de su relación con el supuesto de que se lo sostiene o cree. Así, la conclusión de Descartes en d) no implica su existencia, y él tampoco necesita saber que el *sum* es verdadero para poder afirmar esa conclusión. Esto se deja ver con toda claridad si el planteo hecho en d) se aplica a otra persona. La conclusión de Descartes tiene una importancia muy general y permite con facilidad ese tipo de aplicaciones. Por ejemplo, justifica la aserción: "Es forzoso que el enunciado *yo existo* sea verdadero cada vez que César lo pronuncia o lo concibe". Quien admita la corrección del aserto no se comprometerá, como es evidente, a considerar que *César existe* es verdadero.

La discusión de Descartes no aspira a probar que el *sum* es verdadero, en el sentido de deducir su validez de premisas establecidas con solidez. Es fácil engañarse con respecto a ello, por una

27 Numerosas manifestaciones dejan ver con claridad que la indagación cartesiana se consagra a encontrar aserciones indudables de existencia. En la "Conversación con Burman", cuando describe la empresa llevada a cabo en la "Primera meditación", Descartes dice: "Il s'agit principalement d'une chose existante: savoir, si elle est" [se trata sobre todo de una cosa existente: a saber, si es]. Y en el pasaje de *Los principios de la filosofía* antes citado en la sección VI, aclara que su exigencia de certeza no se satisface con meras certidumbres "que por sí mismas no nos dan el conocimiento de nada existente".

diversidad de razones. Después de todo, la discusión comienza con lo que es en apariencia una pregunta sobre la verdad del *sum*. Por lo demás, inmediatamente después de terminado el análisis, Descartes afirma: "Pero yo, que estoy seguro de ser, aún no sé con claridad suficiente *qué* soy", lo cual sugiere con fuerza que, a su juicio, el *sum* ha sido demostrado. Por último, es notorio que Descartes se preocupa por establecer que el *sum* es indubitable, y es muy natural suponer que esa preocupación debe ser equivalente al interés de probar que también es verdadero. Contra estas consideraciones, sin embargo, está el hecho liso y llano de que la conclusión final de su discusión en d) no implica un compromiso con la verdad del *sum*, así como el hecho de que éste nunca se afirma de manera categórica en el transcurso del análisis.

Me parece que Descartes no está más interesado en el hecho de existir que en los hechos que considera en la "Primera meditación": por ejemplo, que está sentado junto al fuego, que usa una bata, etc. Aun si hubiese empezado por dar esos hechos por sentados, en vez de suspender el juicio a su respecto, el rumbo de su indagación apenas se habría visto afectado. Pues su inquietud fundamental no se refiere a la cuestión empírica de cuáles son los hechos, sino a la cuestión epistemológica y metafísica de cómo adquirir certeza. Su interés primario en los diversos hechos que examina no apunta a discernir si son o no verdaderos, sino a determinar si es razonable estar completamente seguro de ellos. De manera similar, cuando considera la creencia en su propia existencia, la meta no es establecer su valor de verdad sino revelar su indubitabilidad. Su conclusión, a buen seguro, justifica la afirmación del *sum*. Sin embargo, esa justificación no consiste en una prueba de éste. Consiste en una prueba de que el *sum* nunca puede ser objeto de una duda razonable.

VIII

Descartes trata de mostrar que el *sum* es indubitable en el sentido de que nunca se corren riesgos al creer en él. Su argumento no es que tiene o podría tener fundamentos concluyentes para afirmar

el *sum*; como ya se ha señalado, ese argumento podría plantearse con acierto para muchos enunciados. Lo que procura establecer es que cada vez que plantea la cuestión de su existencia –es decir, cada vez que considera el *sum*–, *siempre* debe ser razonable para él afirmar que existe; *jamás* debe poner en duda su existencia.

Ahora bien, ¿por qué juzga tan esencial para su empresa ese tipo específico de indubitabilidad? Para responder a esta pregunta, podrá encontrarse una pista importante en la frase inicial de la "Primera meditación", donde Descartes anuncia que su intención es "comenzar de nuevo desde los cimientos" a fin de "establecer alguna vez un sistema *firme y permanente*".[28] No se puede contar con que las creencias científicas sean firmes y constantes si existe el riesgo de que sus fundamentos necesiten una revisión. Al proceder a elaborar un sistema de la ciencia, Descartes requiere un fundamento que *nunca pueda* estar sujeto a dudas. Debe encontrar enunciados en que los motivos razonables de duda sean lógicamente imposibles. De lo contrario, siempre existirá la inquietud de que algún día se descubran razones para dudar de esos cimientos o rechazarlos y de que, por consiguiente, la estructura que soportan se desplome.

Pero en sí mismo, esto no explica la negativa de Descartes a contentarse con nada menos que el tipo de indubitabilidad que caracteriza al *sum*. Cuando una persona siente un dolor puede estar muy segura de la creencia de que lo siente, sin temor a que pruebas ulteriores exijan su rechazo o puesta en duda. ¿Por qué esa creencia no puede servir como fundamento de la ciencia? La razón es que la persona no puede estar siempre segura de que tiene un dolor, pues a veces no lo tiene. La certeza de las creencias concernientes al contenido de la conciencia es, por así decirlo, contingente de la aparición de esos contenidos. Pero la certeza del *sum* no tiene ese tipo de contingencia, puesto que la persona nunca puede ser consciente de que no existe.

La certeza del *sum* es, para decirlo de algún modo, ubicua e ineludible; tiene una especie de *generalidad*.[29] La certeza de que pueden

28 Las cursivas son nuestras [ed. esp. cit.: p. 45].

29 Debido a su generalidad o ineludibilidad, el *sum* puede verse como un tipo de enunciado necesario, a despecho de su contingencia lógica. Tal vez no sea inapropiado, a decir verdad, verlo como un enunciado sintético necesario.

disfrutar otros tipos de enunciados carece de esta característica. Su certeza quizá no esté disponible cuando se la necesita, dado que, a diferencia del *sum*, esos enunciados son separables de los hechos que los confirman. El *sum*, en cambio, está implicado en el mero hecho de considerarlo; por lo tanto, no es separable de lo que lo confirma. Su certeza es siempre actual y nunca puede haber una oportunidad en que una persona deba admitir dudas a su respecto.[30]

Una de las doctrinas de Descartes acaso parezca a primera vista muy difícil de conciliar con lo que él dice del *sum* en la "Segunda meditación". Me refiero a la doctrina de que en realidad nadie puede estar seguro de nada mientras no sepa que Dios existe. Habida cuenta de que Descartes recién llega al conocimiento de la existencia de Dios en la "Tercera meditación", ¿cómo puede sostener con propiedad el carácter indubitable del *sum* en la Segunda? En su "Respuesta a la segunda serie de objeciones" indica cómo resolver esta dificultad. Allí explica:

> Cuando dije que no podíamos saber nada con certeza a menos que conociéramos ante todo la existencia de Dios, anuncié en términos expresos que *sólo* me refería a la ciencia que aprehende las conclusiones capaces de reiterarse en la memoria sin esperar las pruebas que me condujeron a formularlas.[31]

Nadie puede ir muy lejos en la ciencia si debe tener presentes en todo momento las pruebas que confirman los diversos enunciados que ya ha establecido y sobre cuya base procura elaborar un conoci-

30 Hay otro punto que cabe mencionar, aunque su relevancia es tema de especulaciones. Descartes trabaja en procura de establecer un fundamento del pensamiento científico, y hay una ventaja evidente en el hecho de proponer uno que sea compartible o transferible de un pensador científico a otro. Si el fundamento consistiera en enunciados sobre el contenido de la conciencia, diferiría entre distintos científicos, pues la experiencia de un hombre no es la experiencia de otro. En cambio, si consiste en enunciados como el *sum*, todos los científicos pueden partir de un punto similar. *Todo el mundo* puede estar seguro de su existencia, pero diferentes hombres pueden estarlo sólo de los diferentes contenidos de su propia conciencia. Descartes nunca dice nada, sin embargo, que muestre que tiene presente este aspecto, y por eso digo que su relevancia es objeto de especulaciones.

31 HR, vol. II, p. 38; las cursivas son nuestras.

miento adicional. Mientras prosigue con su obra, la persona debe poder apoyarse en sus conclusiones del pasado sin tener que ser constantemente consciente de las pruebas que las avalan. Pero si no es consciente de sus pruebas, ¿cómo puede confiar en que los enunciados antes establecidos serán aceptables?

Es evidente que debe apoyarse en el recuerdo de que con anterioridad los enunciados fueron satisfactoriamente probados. Ahora bien, la postura de Descartes es que ese recuerdo no es suficiente a menos que se sepa que Dios existe; nadie puede estar realmente seguro de un enunciado que recuerda haber probado antaño mientras no sepa de la existencia de Dios.[32] Sin embargo, como el filósofo aclara en el pasaje recién citado, no es necesario saber que Dios existe para estar seguro de un enunciado sobre el cual uno tiene pruebas concluyentes directamente frente a sí.

La necesidad de la garantía de Dios sólo surge en lo referido a enunciados que son separables de lo que los confirma. Si puede haber una oportunidad en que consideremos un enunciado sin que tengamos a nuestro alcance argumentos concluyentes a su favor, podrá haber una ocasión en que los enunciados sean razonablemente puestos en duda a menos que se conozca la existencia de Dios. Pero el *sum* no es un enunciado de esa clase. No es posible separarlo de la prueba que lo confirma. Tenemos a nuestra disposición un argumento concluyente a su favor cada vez que lo consideramos, pues dicho argumento consiste simplemente en el hecho de considerarlo.

Esta ubicuidad o generalidad de la certeza del *sum* explica que la discusión de Descartes sobre su existencia llegue a su término sin que haya una afirmación categórica del *sum*. El objetivo de esa discusión es mostrar que el filósofo puede contar con él cada vez que lo necesite, y no afirmarlo como una verdad actual.

32 Se encontrarán una interpretación y un análisis del papel de Dios en la convalidación de esos recuerdos en Harry G. Frankfurt, "Memory and the Cartesian circle", en *Philosophical Review*, Nº 71, 1962, pp. 504-511, y, sobre todo, "Descartes's validation of reason", en *American Philosophical Quarterly*, Nº 2, 1965, pp. 149-156.

IX

Lo que Descartes afirma en su réplica a Gassendi en torno de *ambulo ergo sum* es un tanto engañoso, pues tiende a oscurecer el carácter de indubitabilidad disfrutado por el *sum*. Un punto en el que se apoya el argumento favorable a esa indubitabilidad es el hecho de que la existencia de Descartes está implicada en la consideración del *sum*. En la discusión, esa implicación se da íntegramente por sentada. Descartes nunca la analiza ni la somete a duda; la trata como patentemente evidente e irrecusable. Es una "percepción clara del intelecto", es decir, una verdad lógica. Como otras verdades lógicas, por ejemplo "lo que una vez se hizo no puede deshacerse", es "tan evidente y a la vez tan simple" que no puede ponérsela en duda.[33]

Pero también es una verdad lógica que *sum* se deduce de *ambulo*. Que su existencia está implicada por su caminar no es para Descartes menos evidente que el hecho de que esté implicada por su pensar. Cada implicación es un ejemplo igualmente inequívoco de "*B(a)* implica *(Ex) (x = a)*". Sin embargo, Descartes sería incapaz de aceptar el *sum* como indubitable si sólo supiera que está implicado por el *ambulo*. Pues el interrogante de si *sum* es verdadero puede surgir cuando *ambulo* no lo es, y en tales circunstancias Descartes no tendría fundamentos para afirmar su existencia.

Ahora bien, lo crítico no es aquí que *ambulo* sea el enunciado de un objeto físico y, por lo tanto, un enunciado que los argumentos escépticos de la "Primera meditación" sumen en la incertidumbre. Aun cuando Descartes pudiera estar seguro de si está o no caminando, la conciencia de que su caminar implica su existencia no le

33 Acaso parezca que Descartes no tiene derecho a aceptar verdades lógicas como éstas sin argumentos, dado que ha resuelto dudar de todo. Explicar su justificación para aceptarlas y mostrar que al hacerlo no da por zanjada de antemano ninguna cuestión, está más allá del alcance de este artículo. Baste con plantear dos puntos de manera bastante dogmática. Descartes cree que esas verdades *no pueden*, de hecho, ponerse en duda; por lo tanto, no se plantea la cuestión de si debería dudarse de ellas. Y las considera como constitutivas de la racionalidad, de modo que al aceptarlas no se resuelve por anticipado el interrogante al que se consagra su empresa metafísica, a saber, ¿cómo puede una persona racional alcanzar la certeza?

permitiría, con todo, considerar el *sum* como indubitable en el sentido pertinente. Pues en alguna oportunidad podría ser falso que estuviera caminando en el momento de considerar su existencia. Y entonces sería razonable para él dudar de esta última, si sólo supiera que *ambulo* implica *sum*.

En su respuesta a Gassendi, Descartes sitúa la diferencia esencial entre *cogito ergo sum* y *ambulo ergo sum* en la "certeza metafísica" del *cogito*. Esto sugiere que la ventaja de deducir el *sum* del *cogito* y no del *ambulo* radica en el hecho de que el *cogito* es inmune a las dudas que aún asedian los enunciados sobre el mundo físico, como *ambulo*. En efecto, Descartes explica que la razón por la cual juzga insatisfactorio el *ambulo ergo sum* es que "a veces la moción del cuerpo no existe, como ocurre en los sueños, cuando, no obstante, parezco caminar".[34] Así, sostiene que la superioridad del *cogito ergo sum* se debe a que él puede estar seguro del *cogito*, mientras que el argumento del sueño socava la certeza del *ambulo*.

Sin embargo, a mi juicio Descartes se hace aquí una idea errónea de su argumento. La diferencia relevante entre *cogito* y *ambulo* no es, como él dice, el hecho de poder estar seguro del primero y no del segundo; el quid es que el primero es inseparable del *sum*, cosa que no pasa con el segundo. En realidad, si la descripción del asunto presentada a Gassendi fuera correcta, habría una grave laguna en la discusión de la existencia de Descartes en la "Segunda meditación". Pues en ella el filósofo no muestra ni afirma en ninguna parte que el *cogito* (o cualquier enunciado similar) escapa a las dudas planteadas en la "Primera meditación" con respecto a los enunciados referidos a cosas materiales. Si el valor singular de deducir el *sum* del *cogito* consistiera realmente en la certeza de este último, Descartes debería establecer o al menos sostener que el *cogito* es, de hecho, un enunciado del cual puede estar seguro. Sin embargo, no lo hace.

El tercer paso de su discusión es el sitio más conveniente para buscar un argumento que establezca la premisa sobre cuya base puede inferirse el *sum*, pero en él la certeza de esa premisa no se considera en absoluto. En c), Descartes señala en principio que el hecho de ser

34 HR, vol. II, p. 207.

engañado implica su existencia; luego asevera que no puede engañarse con respecto a ella cuando piensa que existe. La posibilidad de que hubiera argumentado, de haberlo querido, que no podía ser objeto de un engaño en cuanto al hecho de estar pensando o no, carece de importancia. Lo cierto es que no expone ningún argumento en ese sentido. En c) sólo se preocupa por mostrar que los poderes embusteros del demonio no pueden perturbar su creencia de que existe. Ni en este paso ni en ningún otro lugar de su análisis plantea que el *cogito* (o cualquier enunciado similar) no puede ponerse en duda.

x

Pese a lo que Descartes le dice a Gassendi, la indubitabilidad del *cogito* no forma parte del planteo hecho en la "Segunda meditación" a favor de la indubitabilidad del *sum*. Éste no depende de la aptitud de Descartes de mantener una premisa como el *cogito* aun frente a la posibilidad de estar soñando o de que haya un demonio dispuesto a engañarlo. El análisis de su existencia en la "Segunda meditación" no aspira a mostrar su capacidad de *probar* que existe a través de la certeza de que está pensando, para luego deducir esa existencia de esta premisa. En vez de demostrar que el *sum* puede deducirse de una premisa que es segura por derecho propio, Descartes señala, en sustancia, que una premisa de la cual pueda derivarse el *sum* es un elemento esencial e ineludible de todo contexto en el que surja la necesidad de tener certidumbre con respecto a él. La disponibilidad permanente del *sum* se basa en la posibilidad de derivarlo de una premisa que está necesariamente a nuestro alcance cada vez que la requerimos.

Un rasgo desconcertante de la indagación de Descartes es la variedad de premisas de las que su existencia se dice inferible. En b), la premisa es que él *pensó en algo*. En c), dice que existe cada vez que *cree que existe*. En d) se empeña en sostener que existe cada vez que *considera la creencia de que existe*. En otros lugares de sus escritos, por lo demás, Descartes habla de inferir su existen-

cia de la premisa de que *duda de algo*.[35] ¿Cuál es la explicación de esta diversidad?

Todas las inferencias son, desde luego, igualmente legítimas. Pero no son igualmente apropiadas para el objetivo final de Descartes en su análisis. La más general es el *cogito*, dado que todas las demás la implican: dudar, ser engañado, pensar que uno existe, considerar la creencia de que uno existe, casos, todos ellos, de *pensamiento*. Ninguna de las otras premisas, entonces, tiene el mismo grado de ubicuidad que el *cogito*, porque ninguna de ellas, a su vez, es implicada por él.

La premisa a la cual Descartes se refiere en la conclusión de su análisis, sin embargo, tiene un grado de ubicuidad que está cortado a la medida de sus necesidades. Hay momentos en que una persona puede comprender que no duda de su existencia ni piensa que existe, y en ellos el *sum* no puede deducirse de esas premisas. Pero si bien puede haber momentos en que la persona no considere su existencia, es evidente que lo hace *ipso facto* cada vez que se interesa en la cuestión de la afirmación posible del *sum*. Por otra parte, una persona nunca puede ser consciente de que no pronuncia el *sum* ni lo concibe en la mente: para serlo, debería necesariamente formular el *sum*, en palabras o en el pensamiento, y en ese caso no se trataría, por consiguiente, de la conciencia de que no lo formula. Aun sin afirmar que puede estar seguro de si piensa o si considera el *sum*, por lo tanto, Descartes está en condiciones de sostener apropiadamente que una premisa que implique el *sum* nunca puede faltar en una oportunidad en que la razonabilidad de afirmarlo se convierte en un interrogante.

35 René Descartes, *The search after truth*, HR, vol. I, p. 324 [trad. esp.: *La investigación de la verdad por la luz natural*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 2001]. Véase también *Principles of philosophy*, *op. cit.*, primera parte, sección VII; HR, vol. I, p. 221.

3
Descartes sobre la creación de las verdades eternas*

I

En una carta a Mersenne fechada el 15 de abril de 1630, Descartes señala que, de no haber sido por sus investigaciones metafísicas –esto es, sus afanes por conocer a Dios y a sí mismo–, nunca habría descubierto los fundamentos de la física. Sin explayarse sobre esta provocativa declaración acerca de la conexión entre sus ideas filosóficas y científicas, sigue diciendo que pretende postergar la publicación de su metafísica hasta completar un tratado de física que está escribiendo en esos momentos y tener la oportunidad de observar su recepción.[1] No obstante, Descartes dice a su corresponsal que ese mismo tratado incluirá algo de metafísica:

> En mi tratado de física examinaré unos cuantos tópicos metafísicos, y sobre todo el siguiente. Las verdades matemáticas que vos llamáis eternas han sido dictadas por Dios y dependen por entero de Él, no menos que el resto de Sus criaturas. En rigor, decir que esas verdades son independientes de Dios es hablar de Él como si fuera Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y el Hado. Os ruego que no vaciléis en afirmar y proclamar por doquier que es Dios

* "Descartes on the creation of the eternal truths", publicado en *Philosophical Review*, Nº 86, 1977, pp. 569-597.

1 No se sabe a ciencia cierta cuál es ese tratado, pero tal vez Descartes se refiera a la *Dióptrica*. Véase su carta a Mersenne del 25 de noviembre de 1630, en Anthony Kenny, *Descartes: Philosophical letters*, Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 18-19. En lo sucesivo me referiré a este libro como K.

> quien ha establecido esas leyes en la naturaleza, así como un rey determina las leyes en su reino. No hay una sola de ellas que seamos incapaces de entender si la mente se aplica a considerarla. Todas son innatas en nuestra mente, tal como un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos si tuviera el poder suficiente para hacerlo. La grandeza de Dios, por otra parte, es algo que no podemos comprender aunque la conozcamos. Pero el hecho mismo de que la juzguemos incomprensible nos induce a manifestarle mayor estima; así como un rey goza de mayor majestad cuando sus súbditos están menos familiarizados con él, siempre que, claro está, no se forjen la idea de que no lo tienen: deben conocerlo lo suficiente para no abrigar dudas a ese respecto [K, p. 11].

Ésta es la primera noticia que tenemos de la notable doctrina cartesiana de que las verdades eternas son una creación divina.

A despecho de la avidez mostrada en 1630 por hacer que Mersenne difundiera libremente la doctrina, Descartes nunca la incluyó en ninguna de sus obras científicas, y tampoco la expuso de manera reconocible como parte explícita del argumento de ninguno de sus libros filosóficos. Sólo se refirió a ella en diversas cartas y en sus réplicas a la quinta y la sexta objeciones contra sus *Meditaciones metafísicas*. Y en ninguno de estos lugares explicó el papel de esa doctrina en su filosofía, ni la especial relevancia que, como es evidente, le asignaba en su física.

La doctrina presenta varias dificultades, algunas de las cuales bien pueden ser imposibles de resolver. Ya es un problema determinar de qué se trata exactamente, cuáles eran sus implicaciones a juicio de Descartes, qué lo impulsó a adoptarla, cómo habría respondido a la acusación bastante plausible de que es incoherente, cuáles son los principales argumentos en su respaldo, dónde entran ellos y la doctrina misma en el esquema general de su razonamiento y por qué no la discutió en las exposiciones sistemáticas de su filosofía y su ciencia, así como establecer si no tiene una velada aparición en algunas de dichas exposiciones, cómo se conecta con su intento de convalidar la razón, cuál es su relación con la física cartesiana, etc. Entre los comentaristas de la obra de Descartes hay muy pocas coincidencias en lo concerniente a estas cuestiones.

La mayoría concuerda, empero, en atribuir una importancia extrema a la doctrina. Por ejemplo, Alquié la caracteriza como "el fundamento de la metafísica de Descartes", y Gilson dice que es "una de las concepciones metafísicas más fecundas" del filósofo.[2] Por su parte, Koyré la considera destructiva de toda la empresa intelectual de Descartes, ya que no es congruente "ni con su física, ni con su psicología, ni con su metafísica, ni con su teoría del conocimiento". A juicio de este autor, la única manera de comprender el pensamiento de Descartes es suponer que su adhesión a la doctrina fue una aberración momentánea, más tarde superada.[3]

No hay pruebas sólidas para apoyar la tesis de Koyré de que Descartes modificó de manera sustancial su opinión acerca de la creación de las verdades eternas.[4] A mi entender, por el contrario, está claro que durante el resto de su vida siguió manteniendo en mayor o menor medida su punto de vista original sobre el asunto, tal como lo planteara a Mersenne en 1630. Intentaré establecer y dilucidar los principales elementos de dicho punto de vista y considerar algunos de los problemas de interpretación (en modo alguno todos) que he enumerado.

2 Ferdinand Alquié (ed.), *Descartes: Œuvres philosophiques*, vol. 1, París, Garnier frères, 1963, pp. 208 y ss; Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, París, F. Alcan, 1913, p. 14.

3 Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París, E. Leroux, 1922, pp. 19-21.

4 Koyré aduce que la doctrina de 1630 fue "bien vite remplacée par un concept beaucoup plus hésitant et incertain" [reemplazada rápidamente por un concepto mucho más vacilante e incierto], y cita en su apoyo una carta de Descartes a Mesland. También menciona otras dos cartas, a Henry More (K, pp. 237-245) y a Clerselier (K, pp. 252-255), para mostrar que, a la larga, Descartes abandonó más o menos completamente la doctrina. Ahora bien, la carta a Mesland (K, pp. 146-152) es del 2 de mayo de 1644. No tan *vite*, después de todo; además, ese mensaje no respalda en modo alguno la afirmación de Koyré de que Descartes había modificado sus puntos de vista hacia la época en que lo escribió. Las otras dos cartas son de 1649. La dirigida a Clerselier no tiene una conexión evidente con el asunto, mientras que la carta a More confirma lisa y llanamente la perspectiva misma que, a juicio de Koyré, refuta. El argumento de este autor es tan poco persuasivo que parece estar motivado menos por un deseo de seguir las pruebas que por la desesperación, generada por su convicción de que la doctrina de 1630 hace imposibles tanto la filosofía como la ciencia cartesianas.

II

Lo que Descartes llama "verdades eternas" son verdades sobre las esencias. El teorema de Pitágoras, por ejemplo, es (o pretende ser) una verdad eterna acerca de lo esencial para la triangularidad recta.[5] Ahora bien, plantear dicho teorema es hacer de la esencia "triangularidad recta" lo que es, al menos en la medida en que el teorema la define; en otras palabras, es crear un hecho concerniente a lo que es esencial para los triángulos rectángulos. Afirmar que las verdades eternas son dictadas por Dios es equivalente, entonces, a decir que Dios es el creador de las esencias. Y ésa es justamente la concepción de Descartes: Dios es "tan autor de la esencia de las criaturas como de su existencia", señala, "y esa esencia no es otra cosa que las verdades eternas" (carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630, K, p. 14).

En la formulación inicial de su doctrina, las únicas verdades a las que hace explícita referencia son las proposiciones matemáticas. Sin embargo, la doctrina no se limita a ellas. Los ejemplos de Descartes indican que dentro de su campo hay, además de las esencias matemáticas, esencias físicas, metafísicas y morales. En rigor, tal como alcanzo a entenderlo, Descartes sostiene que fuera del marco de su doctrina no existe esencia de ningún tipo. Pero que la aplicación prevista de la doctrina sea de hecho completamente irrestricta es una cuestión polémica, a la cual volveré.

III

Descartes sugiere que la aceptación de su doctrina es la *única* manera de evitar la conclusión de que las verdades eternas serían verdaderas aun cuando Dios no existiera, una conclusión que plantea un franco conflicto con el supuesto de la omnipotencia divina.[6] Pero

5 El sentido de mi salvedad parentética será evidente a su debido tiempo.
6 En su carta del 15 de abril de 1630, cuyo pasaje pertinente ya he citado, Descartes presenta su afirmación de que las verdades eternas "han sido dictadas por Dios" como si no hubiese otra alternativa a ella que el punto de vista de que "esas verdades

Tomás de Aquino y otros escolásticos *no* comparten su convicción de que Dios crea las esencias, *ni* suponen que las verdades eternas serían verdaderas si Dios no existiera o que son independientes de Él en un sentido similar al insinuado por la analogía de Descartes entre Júpiter o Saturno y la Estigia o el Hado.

En este aspecto, filósofos escolásticos como Tomás de Aquino y Suárez a veces se valen de una distinción entre dos tipos de esencia, la real y la posible. Una esencia real es la esencia de un individuo existente; la crea la creación del individuo, y deja de existir al mismo tiempo que él. Una esencia posible es una mera posibilidad que, estrictamente hablando, no existe en absoluto. Sólo tiene "existencia objetiva", consistente simplemente en el hecho de ser un objeto de la conciencia, esto es, de la conciencia de Dios, sabedor de que podría crear un individuo del tipo en cuestión. En el marco de esta metafísica, las verdades eternas son verdades sobre esencias posibles.

Ahora bien, según el escolasticismo las esencias posibles no son criaturas de Dios. Antes bien, engloban la esencia divina misma. Una consecuencia de esta atribución de las esencias posibles a la esencia de Dios es que la necesidad de las verdades eternas puede deducirse directamente de la necesidad de que Dios sea lo que es. Otra consecuencia es que Su conocimiento de las esencias posibles es autoconocimiento, lo cual Lo erige en el modelo de todas Sus criaturas. En otras palabras, cuando busca una guía para la creación, Él se mira a Sí mismo.

Esta teoría da a entender con claridad que no habría verdades eternas si Dios no existiera. Sin sostener que las esencias o las verdades eternas son una *creación* divina, por lo tanto, el escolasticismo puede conceptualizarlas con facilidad como dependientes de Él en el sentido de ser incapaces de existir sin Él. Si las esencias posibles incluyen la propia esencia de Dios, entonces, las verdades eternas no constituyen, sin lugar a dudas –como la Estigia y el Hado lo hacen con respecto a Júpiter y Saturno–, una limitación *externa* al poder de Aquél.

---

son independientes de Dios". En la carta a Mersenne del 6 de mayo del mismo año (K, p. 14), advierte que "no debemos decir que si Dios no existiera esas verdades serían, pese a ello, verdaderas", como si el rechazo de su doctrina obligara a decirlo.

Descartes parece dar por sentado que Dios sólo podría relacionarse de dos maneras con las esencias posibles y las verdades eternas. O bien las crea, en cuyo caso ellas dependen de Él no menos que las cosas creadas en general, o bien Dios depende de ellas, en cuyo caso Él, como los dioses del panteón clásico, está limitado por algo distinto de Sí mismo. Pero Descartes sabe, con seguridad, que la filosofía escolástica contempla una tercera posibilidad, según la cual las esencias posibles no son *ni* criaturas de Dios *ni* realidades distintas de Él que restringen Su omnipotencia. El argumento de Descartes de que su doctrina es la *única* que evita atribuir una independencia inaceptable a las verdades eternas bien puede parecer, por consiguiente, un poco solapado.

La explicación de su actitud radica, a mi parecer, en el hecho de que considera simplemente insostenible la alternativa escolástica. El escolasticismo imagina una distinción entre el saber de Dios y Su crear o entre la comprensión y la voluntad divinas. Supone que las esencias reales, como todas las cosas creadas, dependen de un acto contingente de la voluntad de Dios; es decir, sólo existen porque Él es su causa eficiente última. Pero considera las esencias posibles exclusivamente como objetos de la comprensión de Dios, esto es, sólo dependientes de Su conciencia de las posibilidades. Como Él no las crea, no dependen en absoluto de Su voluntad. Ahora bien, Descartes se niega en forma categórica a admitir distinción alguna entre la comprensión de Dios y Su voluntad. "En Dios –insiste– el querer y el saber son una sola cosa, de tal manera que por el mero hecho de querer algo Él lo conoce y por esa razón, y únicamente por ella, eso es verdadero" (carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630, K, pp. 13-14).

Habida cuenta de que la comprensión y la voluntad divinas son idénticas, Dios no puede limitarse a contemplar *nada*, ni siquiera Su propia esencia. Su voluntad no puede guiarse por ningún conocimiento antecedente de las esencias posibles o las verdades eternas que Él no cree y de conformidad con el cual se modele Su creación. "Puesto que no hay", explica Descartes,

> ninguna idea que represente el bien o la verdad –lo que debe creerse o lo que debe hacerse o dejarse sin hacer– acerca de la cual podamos suponer que fue objeto del entendimiento divino antes

> de que su naturaleza hubiera sido constituida por determinación de la voluntad de Dios. No me limito a hablar aquí de una prioridad temporal; afirmo la imposibilidad de que cualquier idea de esta índole haya precedido la determinación de la voluntad divina, aun por prioridad de orden o de naturaleza de la reflexión razonada, como dicen en las Escuelas, de tal manera que moviera a Dios a elegir una cosa y no otra.[7]

La alternativa escolástica a la doctrina de Descartes considera que las esencias posibles son dependientes del entendimiento de Dios, pero independientes de Su voluntad. Si el entendimiento de Dios y Su voluntad son idénticos, dicha alternativa no existe. En consecuencia, no puede ser correcto concebir que la esencia de Dios representa el modelo de la creación, porque eso significa apoyarse en el supuesto incongruente de que el saber de Dios es anterior a Su querer. También significa que las esencias posibles deben ser criaturas de Dios, como sostiene Descartes, o bien completamente independientes de Él. En mi opinión, esto es lo que explica la negativa del filósofo a reconocer que el escolasticismo puede proponer una alternativa viable a su propia doctrina.

IV

La identificación del entendimiento y la voluntad divinos llevará a Descartes a estimar que la libertad de Dios consiste en la indiferen-

7 René Descartes, "Sixth replies", HR, vol. II, p. 248; AT, vol. IX, p. 233. Descartes no explica por qué es un error distinguir el entendimiento de Dios y Su voluntad. Sin embargo, podría haber apelado a la siguiente línea general de argumentación, habida cuenta de sus puntos de vista sobre los temas pertinentes: en los seres humanos, el entendimiento es una facultad pasiva, pero, como es inadmisible atribuir pasividad alguna a Dios, es preciso concebir un carácter activo en el entendimiento divino; y esto significa suponer que, como la voluntad divina, tiene por fuerza algún efecto sobre su objeto. Es plausible conjeturar que Descartes llegó a esta teoría en virtud de su asociación, poco antes de su mudanza de París a Holanda, con el Oratorio del cardenal Bérulle. El rasgo central de la teología de Bérulle era su insistencia particular en la unidad y la simplicidad de la naturaleza de Dios.

cia absoluta. Como *no hay* verdades con anterioridad a que Dios las cree, Su voluntad creadora no puede estar determinada y ni siquiera movida por absolutamente ninguna consideración relacionada con el valor o la racionalidad. “Es inadmisible –asevera Descartes– que la voluntad de Dios no haya sido indiferente por toda la eternidad a todo lo que ha sido o será hecho alguna vez.”[8] En otras palabras, la voluntad divina es enteramente arbitraria. No hay condiciones previas de derecho o razón a las cuales deba ajustarse; a decir verdad, no hay ninguna a la cual pudiera decidir conformarse. Descartes describe la situación del siguiente modo:

> Si Él decidió crear el mundo en el tiempo no fue por haber visto que era mejor crearlo en el tiempo que en la eternidad; y si quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos ángulos rectos no fue porque supiera que no podía ser de otra manera, etc. Por el contrario, porque quiso crearlo en el tiempo, el hecho de haberlo creado en él es mejor que si lo hubiese creado en la eternidad; y porque quiso que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos ángulos rectos, hoy es verdad que es así y no puede ser de otro modo; y de manera similar para todo lo demás.[9]

Si es preciso comparar a Dios con un rey que dicta las leyes de su reino, su término de comparación podría ser un monarca completamente caprichoso y muy loco. Estas caracterizaciones no son *del todo* aptas, pues sugieren indiferencia o escarnio con respecto a los cánones de la racionalidad, que no pueden atribuirse a la determinación divina de éstos. Sea como fuere, según el punto de vista de Descartes, no existe razón alguna para justificar los decretos de Dios, y Sus decisiones no se someten a ninguna coacción moral o racional.

De acuerdo con la caracterización cartesiana del poder y la libertad de Dios, las verdades eternas no son en última instancia más necesarias de lo que lo son, según el escolasticismo, las verdades concernientes a las esencias reales. Todas las esencias, tanto reales como posibles, son criaturas iguales de la voluntad indiferente de Dios.

8 René Descartes, “Sixth replies”, HR, vol. II, p. 248; AT, vol. IX, p. 233.
9 *Ibid.*

Ninguna esencia tiene más razones para ser que para no ser, ni para ser lo que es que para ser de otra forma. Las verdades eternas no disfrutan, como aducen los escolásticos, de una necesidad absoluta que se desprende del hecho de tener sus raíces en la necesidad misma de Dios; pues no están, a juicio de Descartes, "más necesariamente vinculadas a Su esencia que otras criaturas" (carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630, K, p. 15). Dios las ha establecido simplemente en razón "del mismo tipo de causalidad con que Él ha creado todas las cosas, es decir como su causa eficiente y total" (*ibid.*, K, p. 14). En síntesis, las verdades eternas son intrínsecamente tan contingentes como cualquier otra proposición.

Esto significa que, al crear el mundo, Dios tuvo la libertad de hacer *cualquier cosa*, tuviera su descripción coherencia lógica o no. "Así como [Dios] fue libre para no crear el mundo –explica Descartes– tuvo no menos libertad para hacer que fuera falso que todas las líneas trazadas desde el centro de un círculo hasta su circunferencia son iguales" (*ibid.*, K, p. 15). Como es evidente, Descartes cree que Dios podría haber omitido por completo crear la esencia "circularidad". En ese caso *no* habría verdades eternas sobre los círculos: toda proposición referida a uno de ellos tendría la jerarquía hoy disfrutada por la proposición de que el diámetro del círculo trazado en una pizarra determinada es de 30 cm. Descartes también supone, sin lugar a dudas, que Dios, al crear la esencia "circularidad", podría haberla hecho diferente de la idea que tenemos de ella. En cuyo caso habría verdades eternas sobre los círculos, pero diferirían –y tal vez serían negaciones– de las proposiciones que son necesariamente ciertas de la circularidad tal como hoy la entendemos.

V

Hay una dificultad bastante obvia en el intento mismo de formular esta doctrina. ¿Qué puede significar, después de todo, la afirmación de que Dios *podría* haber hecho que la proposición "los radios de un círculo son iguales" fuera falsa? Esta aserción parece suponer la posibilidad lógica de que los radios de un círculo sean

desiguales. Pero la posibilidad lógica consiste en la ausencia de contradicción, y Descartes sabe tan bien como todo el mundo que cuando se niega la igualdad de todos los radios de un círculo, el resultado es una contradicción. Sea como fuere, se compromete bastante abiertamente con la idea de que Dios podría haber establecido la verdad de proposiciones contradictorias: "Dios no puede haber estado resuelto a que fuera verdad que las cosas contradictorias no pueden ser ciertas al mismo tiempo y, por consiguiente [...], podría haber hecho lo contrario" (carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, K, p. 151).

Lo problemático de entender en esta tesis de que Dios podría haber determinado la verdad de las contradicciones radica, desde luego, en el "podría". La afirmación de que es posible generar cierto estado de cosas implica por lo común que dicho estado es lógicamente posible. La expresión de Descartes en cuanto a que Dios podría haber hecho que las contradicciones fueran ciertas al mismo tiempo parece entrañar, por consiguiente, la posibilidad lógica de lo lógicamente imposible. En apariencia esto tiene muy poco sentido, y por eso Geach (entre otros) caracteriza como "incoherente" la doctrina cartesiana sobre la creación de las verdades eternas.[10]

Descartes es consciente de que su doctrina contiene una dificultad de este tipo. Sin embargo, en vez de inquietarse por ella, la transforma en una tesis: la tesis superficialmente plausible, o al menos nada sorprendente, de que Dios, por ser infinito, es ininteligible para una mente finita. "Es [...] vano preguntar cómo podría Dios haber [...] hecho que dos por cuatro no fuera igual a ocho, etc. –escribe– pues yo admito libremente que no podemos entender esto."[11] No deberíamos tener la *expectativa* de comprender el poder infinito de Dios, sostiene Descartes, y sería descaminado, por tanto, tratar de desentrañar el sentido de la dependencia de las esencias y verdades eternas con respecto a la voluntad divina. En otras palabras, es un error *buscar* una explicación lógicamente coherente del aserto de que Dios podría haber hecho que proposiciones contradictorias entre sí fueran ciertas al mismo tiempo.

10 Peter Geach, "Omnipotence", en *Philosophy*, Nº 48, 1973, p. 10.
11 René Descartes, "Sixth replies", *op. cit.*, HR, vol. II, p. 251; AT, vol. IX, p. 236.

La viabilidad de esta postura, en el contexto de la filosofía cartesiana, depende del valor de la distinción trazada por el filósofo entre saber que existe un Dios infinitamente poderoso y entenderlo. "Es posible –dice Descartes– saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma, por ser finita, no pueda comprenderlo o concebirlo" (carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630, K, p. 15). Ahora bien, la aserción de una persona de que hay algo que es incapaz de entender suele ser enteramente comprensible y puede haber muy buenas pruebas de que es verdadera. En el ejemplo presente, sin embargo, la aserción es peculiar y problemática. Descartes supone que el hecho de que haya una deidad con un poder infinito entraña la posibilidad de lo que es lógicamente imposible. Pero si debe entrañar eso, la aserción de que Dios tiene un poder infinito (y por lo tanto ininteligible) parece a su vez ininteligible. Pues en apariencia no se puede asignar un significado coherente a la noción de un ser infinitamente poderoso tal como Descartes la utiliza, es decir, el concepto de un ser para quien lo lógicamente imposible es posible. Y si es así, no nos es más posible saber o creer que Dios *tiene* un poder infinito que, según Descartes, entender ese poder. Si no podemos entender el "poder infinito", tampoco podemos entender, y por ende creer o conocer, la proposición de que el poder de Dios es infinito.

VI

Descartes tiene una réplica para las objeciones de este tipo. Sus detalles, empero, son un tanto inciertos, y no haré sino procurar esbozarla a grandes rasgos.

El filósofo considera que el alcance del entendimiento humano está confinado de manera rigurosa dentro de límites definidos por el conjunto de propiedades lógicamente necesarias. Las negaciones de estas proposiciones –es decir, las autocontradicciones– nos son ininteligibles; no podemos concebir su verdad. Pero esta incapacidad de concebir la verdad de una contradicción es, a juicio de Descartes, una mera característica contingente de nuestra mente. Si Dios "me ha dado una mente tal que soy incapaz de concebir [...]

una adición de uno y dos que no sea tres" (carta a Arnauld del 29 de julio de 1648, K, p. 236), ha sido por un acto indiferente de Su voluntad. Sin embargo, el hecho de que nuestra mente no pueda concebir esas cosas no significa nada más allá de sí mismo, excepto que Dios ha decidido con plena libertad crearnos de ese modo.

Dios también podría habernos dado otro tipo de mente. Si lo hubiese hecho, habríamos podido concebir algunas de las proposiciones que ahora nos parecen inconcebibles; y algunas de las proposiciones que hoy somos capaces de concebir habrían sido inconcebibles. Por consiguiente, el reconocimiento de que somos incapaces de concebir algún estado de cosas porque su descripción es contradictoria consigo misma no nos autoriza a concluir que para Dios era imposible generarlo.

No es preciso en absoluto que las proposiciones que consideramos necesarias –como el teorema de Pitágoras– sean verdades. La imposibilidad de concebir su falsedad, que demostramos mediante el uso de principios innatos de razón, no es intrínseca a ellas. Para entenderla con propiedad debemos decir que sólo es relativa a la índole de nuestra mente. No podemos eludir esa índole, por supuesto, pero *sí* comprender que Dios podría haberla hecho diferente de lo que es. Como Él no está constreñido por los márgenes dentro de los cuales ha encerrado nuestra mente, los límites teóricos de la razón humana deben reconocerse como *limitaciones* que nos confinan, y no como guías para los límites reales de la posibilidad. La libre creación de Dios nos las impone de manera arbitraria. Razón por la cual no podemos suponer que lo que determinamos como lógicamente necesario coincide con las condiciones últimas de la realidad o la verdad. Las necesidades que la razón humana descubre por análisis y demostración son sólo necesidades de su propia naturaleza contingente. Al llegar a conocerlas, la razón no descubre necesariamente la naturaleza del mundo tal como es en sí mismo o tal como se manifiesta a Dios.

Esta línea de pensamiento, que contribuye a explicar la tesis de Descartes de que el poder de Dios está más allá de nuestra comprensión, nos exige la capacidad de concebirnos como si hubiésemos sido creados con una mente diferente de la que tenemos. Esto es, requiere que seamos capaces de imaginar la posibilidad de consi-

derar concebibles algunas proposiciones –a saber, las autocontradicciones– que hoy nos parecen inconcebibles. De tal modo, la cuestión de la coherencia o incoherencia de la posición cartesiana acerca de la omnipotencia divina se reduce al interrogante de si ese requerimiento puede satisfacerse o también es ininteligible. Descartes no presenta una discusión directa de la cuestión. Sin embargo, sí sostiene algunas opiniones que se aplican a ella y tal vez le permitan explicar cómo es posible concebir que lo inconcebible puede ser concebible.

En primer lugar tenemos su afirmación de que la percepción clara y distinta determina la voluntad. Cuando una persona percibe algo con claridad y distintamente, sostiene Descartes, no puede evitar asentir a ello: "nuestra mente es de naturaleza tal –dice– que no puede negarse a admitir lo que aprehende con claridad" (carta a Regius del 24 de mayo de 1640, K, p. 73). En segundo lugar, tenemos su convicción general de que nuestro conocimiento de los principios, incluidos los de la lógica, deriva en última instancia del conocimiento de sus ejemplos. Estas dos opiniones proporcionan elementos con los que podría ser posible construir una teoría según la cual lo concebible o inconcebible, lo que identificamos como necesario o imposible, depende en definitiva de la aparición de ciertas experiencias: las que nos muestran nuestra incapacidad de negar el asentimiento.

Dada esa teoría, la posibilidad de que las contradicciones sean ciertas o de que podamos imaginarnos juzgando una proposición como verdadera pese a reconocer su carácter autocontradictorio, podría ser objeto de una explicación valedera. Esa explicación se referiría a la posibilidad de que las experiencias de las que se desprenden nuestras concepciones y atribuciones de necesidad e imposibilidad ocurrieran en circunstancias distintas de las hoy existentes. Cuando examinamos con detenimiento la proposición de que uno más dos es tres, tras haber discriminado y analizado sus términos, no podemos evitar darle nuestro asentimiento; y ésa es la razón por la cual, en última instancia, caracterizamos la proposición como necesaria. Pero esta experiencia de una compulsión a asentir podría no ocurrir en esas condiciones, y sí suceder, por ejemplo, al considerar de la misma manera la negación de la proposición de que uno más dos

es tres. En ese caso, de acuerdo con la explicación de Descartes, interpretaríamos como inconcebible la proposición de que uno más dos da tres; y los principios lógicos y matemáticos generales que adoptáramos reflejarían esa experiencia. Mi sugerencia es que éstos son los lineamientos adecuados para dar una sustancia coherente a la aserción de Descartes de que nuestra ineptitud para entender el poder infinito de Dios sólo se debe a una característica contingente de nuestra mente, a saber, el hecho de que vivimos la experiencia de la necesidad en ciertas circunstancias y no en otras.[12]

VII

Quiero examinar ahora un importante argumento según el cual Descartes limita de manera sustancial su tesis de que el principio de contradicción no restringe la libertad de Dios. Algunos comentaristas sostienen que el filósofo reconoce una clase de verdades necesarias que no son creadas en absoluto y admite que Dios no podría haber hecho que las negaciones de esas proposiciones fueran ciertas. Este aspecto tiene una importancia fundamental en la interpretación de la teoría cartesiana del conocimiento. Si es correcto que su doctrina acerca de la creación de las verdades eternas no tiene un alcance universal, debe deducirse que Descartes no se compromete con el punto de vista de que el poder de Dios nos es íntegramente ininteligible. Cree, en cambio, que la omnipotencia divina tiene ciertos límites, coincidentes con un subconjunto propio iden-

12 Por lo que sé, nadie (yo tampoco) ha explorado los puntos de vista de Descartes concernientes a los fundamentos de la lógica con la exhaustividad suficiente para dilucidar si, de hecho, una construcción restrictiva de este tipo puede o no llevarse a cabo con los materiales que él suministra. Vale la pena señalar, de paso, la aparente similitud entre las concepciones cartesianas del tema y las planteadas por Wittgenstein. Ambos filósofos parecen situar el fundamento último de nuestro conocimiento lógico y matemático en algún tipo de experiencia de la necesidad. En una conversación que mantuvimos, Anthony Kenny observó que, como consecuencia de ello, Descartes y Wittgenstein (entre otros filósofos) hacen una enfática distinción entre nuestras razones para aceptar proposiciones lógicas o matemáticas muy elementales y los fundamentos para aceptar otras más complicadas.

tificable del conjunto de las proposiciones contradictorias. Y estima que la razón humana, por lo tanto, es capaz de determinar de manera autónoma la naturaleza inherente de al menos algunos aspectos de la realidad: a saber, aquellos a cuyo respecto la esfera de acción del poder de Dios es coextensa con la esfera de acción de lo que entendemos como posibilidades lógicas. Si esta interpretación de la doctrina de Descartes *no* es correcta –y a mi juicio no lo es–, la doctrina lo compromete con ciertas concepciones muy radicales, que identificaré en su debido momento.

Gueroult se cuenta entre quienes sostienen que hay contradicciones imposibles de trascender para el Dios de Descartes. En particular, ese autor afirma que, en opinión de Descartes, Dios no puede hacer nada que niegue Su propia omnipotencia:

> La omnipotencia de Dios, que por definición implica que nada es imposible para Él, establece por el mismo motivo un orden superior de imposibilidad, a saber, todo lo que pudiera ser sólo en virtud de la negación de esa misma omnipotencia. Hay entonces, a pesar de todo, imposibilidades para Dios: se trata de las cosas que limitarían Su omnipotencia o Su ser (ser y poder son lo mismo). En suma, Dios excluye el no ser. De ello se sigue que todo lo que implique el no ser es una imposibilidad absoluta. Así, es absolutamente imposible que Dios no exista, que engañe, que haga que lo que es o fue no sea [...], que sea incapaz de hacer lo que nosotros concebimos posible, que pueda tolerar átomos, que pueda crear un vacío [...]. Su infinita omnipotencia crea, así, toda una clase de imposibilidades absolutas para Dios.[13]

Por esa razón, Descartes considera que la libertad de Dios no está limitada por las restricciones de la lógica sólo en lo que respecta a las esencias distintas de la Suya, contenida por la omnipotencia. La esencia divina, sostiene Gueroult, es increada. Por lo tanto, constituye un ámbito de verdades increadas. La necesidad de *éstas* no es

13 Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II, París, Aubier, 1991, pp. 26-29 [trad. esp.: *Descartes según el orden de las razones*, Caracas, Monte Ávila, 2006].

un artefacto de la voluntad indiferente de Dios; es enteramente incondicionada.

A mi entender, los textos pertinentes no confirman esta explicación de la doctrina de Descartes. Creo, al contrario, que muestran que el filósofo no está dispuesto a admitir limitación o restricción alguna al poder de Dios. Considérese el siguiente pasaje, que el propio Gueroult cita como prueba de su interpretación:

> Concuerdo en que hay contradicciones que son tan notorias que no podemos darles cabida en la mente sin juzgarlas completamente imposibles, como la que vos sugerís: que Dios podría haber formado criaturas independientes de Él. Pero si conociéramos la inmensidad de Su poder no abrigaríamos estos pensamientos en la mente [carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, K, p. 151].

Dios no sería omnipotente si alguna criatura fuera independiente de Él. En consecuencia, Gueroult debe adjudicar a Descartes la opinión de que para Aquél es una *imposibilidad absoluta* hacer criaturas independientes de Él. Sin embargo, en el pasaje citado Descartes no dice que para Dios es absolutamente imposible hacer ese tipo de criaturas. Se limita a señalar que no podemos pensar en que haga criaturas independientes sin *juzgar* completamente imposible que las haga. Y la importancia inequívoca de sus observaciones es que ese juicio es *descaminado*.

La proposición de que Dios podría haber hecho criaturas independientes, admite Descartes, es una contradicción tan evidente que no podemos considerarla en modo alguno sin creerla necesariamente falsa. Pero nuestra compulsión a creerla falsa cada vez que la consideramos es algo que Descartes ve lisa y llanamente como un *peligro* para una evaluación adecuada de nuestra parte de la omnipotencia divina. Ésa es la única explicación posible de su recomendación de que quienes deseen conocer correctamente el poder de Dios eviten considerar la proposición en cuestión. Si estimara justificada una creencia en la falsedad de esa proposición, es evidente que no tendría razones para desaconsejarnos –como lo hace– de colocarnos en una situación en la que no podamos evitar creer que es falsa.

Descartes ve la imposibilidad de las proposiciones contradictorias consigo mismas sólo como una función del carácter específico que la razón humana acierta a tener, y no supone que nos proporciona de ninguna manera una medida del poder de Dios. Así, plantea la siguiente advertencia, sin salvedad alguna:

> Creo que nunca debemos decir de nada que Dios no puede causarlo. Pues como todo lo implicado en la verdad y la bondad depende de Su omnipotencia, no me atrevería a decir que Dios no puede disponer que una montaña exista sin un valle o que uno más dos no sea tres; mas sólo digo que Él me ha dado una mente de tal naturaleza que no puedo concebir una montaña sin un valle o una suma de uno más dos que no sea tres, etc., y que tales cosas encierran contradicciones en mi concepción. Creo que lo mismo debe decirse de un espacio que esté totalmente vacío, un fragmento extenso de nada o un universo limitado [carta a Arnauld del 29 de julio de 1648, K, pp. 236-237].

Aquí Descartes habla de una de las proposiciones mismas que, según Gueroult, conceptualiza no sólo como contradicciones sino como imposibilidades absolutas: a saber, que Dios pueda crear un vacío. Sin embargo, lejos de caracterizarlo como absolutamente imposible, Descartes se limita a reconocer que la proposición es una contradicción. Renuncia de manera explícita al aserto de que Dios no puede hacer que la proposición sea cierta. Pese a la afirmación en contrario de Gueroult, Descartes declara que "no se atrevería a decir" que Dios no puede hacer un espacio completamente vacío.

Gueroult se vale del siguiente texto, donde Descartes afirma que es inconcebible que Dios debilite Su propia omnipotencia, en apoyo de su interpretación:

> Hay una contradicción en la idea de que haya átomos concebidos como extensos y también indivisibles. Aunque Dios podría haberlos hecho de tal naturaleza que ninguna criatura tuviera la aptitud de dividirlos, sin duda no podemos concebirlo capaz de privarse del poder de dividirlos (carta a More del 5 de febrero de 1649, K, p. 241).

Tomado en sí mismo, este texto tal vez parezca, en verdad, respaldar las tesis de Gueroult. La apariencia, empero, es engañosa. El pasaje del que está extraído sólo se dedica a exponer lo requerido por una concepción *racional* –esto es, lógicamente coherente o inteligible– del poder de Dios. Pero Descartes ya ha aclarado que, como Dios es infinito, no podemos dar una explicación inteligible de Su poder. Puesto que el poder divino no está limitado por consideraciones de racionalidad, no es razonable suponer que Dios es efectivamente como nuestra necesidad de inteligibilidad y coherencia nos exige concebirlo. De tal modo, no debe entenderse que el texto define un límite dentro del cual Dios está realmente confinado; sólo define un límite a nuestra aptitud de concebirlo. Nuestra mente, sin duda, es de tal naturaleza que "no podemos concebirlo capaz de privarse del poder de dividir" los átomos. Según Descartes, no obstante, esto no significa que Dios sea verdaderamente incapaz de privarse de ese poder.

Esta lectura del texto no es especulativa ni tendenciosa. Me parece que la *exige* lo que Descartes afirma con toda franqueza inmediatamente antes de las frases que he citado:

> Por mi parte, sé que mi intelecto es finito y el poder de Dios, infinito, por lo que no le pongo límites; sólo considero lo que puedo y no puedo concebir y procuro con gran empeño que mi juicio coincida con mi entendimiento. De tal modo, afirmo con intrepidez que Dios puede hacer todo lo que yo concibo posible, pero mi audacia no llega al punto de negar que Él puede hacer todo lo que esté en conflicto con mi entendimiento; me limito a decir que eso implica una contradicción.

Aquí Descartes reafirma abiertamente y sin ambigüedad alguna su doctrina de que el poder de Dios no está limitado por el principio de contradicción. Y reconoce que una persona puede estar justificada al afirmar que una proposición es contradictoria consigo misma, sin estarlo al sostener que es falsa.

VIII

Las concepciones de la indagación y el conocimiento de Descartes están inevitablemente modeladas por su reconocimiento de que hay una incertidumbre decisiva e inerradicable en lo concerniente a la relación entre la clase de juicios requeridos por las consideraciones racionales y la clase de los que describen como corresponde la naturaleza inherente de la realidad. Habida cuenta de que Dios está libre de las restricciones racionales, no puede suponerse que la pertenencia a la primera clase coincida con la pertenencia a la segunda. Por consiguiente, Descartes debe abandonar la esperanza de alcanzar, *a través de* los límites de la racionalidad fijados por el carácter de la mente humana, una aprehensión incondicionada del modo de ser de las cosas. Según la concibe, la meta de la indagación sólo es llegar a creencias de las que sería irracional dudar, porque el supuesto de que son falsas nos hace incurrir en una contradicción. Pero no podemos tener la osadía de afirmar que la indagación racional nos conduce a la verdad tal como Dios la ha creado. Sus verdades pueden ser inaccesibles para nosotros, porque no podemos establecer que la razón es un instrumento apropiado para descubrirlas. Por otra parte, no hay necesidad de preocuparnos por nuestra incapacidad de descubrir lo que es absolutamente cierto. En efecto, cualquier verdad absoluta que esté en conflicto con las creencias que la razón nos exige adoptar es *ipso facto* contradictoria consigo misma e ininteligible para nosotros. No podríamos valernos de ella aun cuando fuéramos, de algún modo, capaces de identificarla como absolutamente cierta.

La posible discrepancia entre la creencia racionalmente justificada y la verdad absoluta no excluye, por lo tanto, nuestro apoyo confiado en la primera. De hecho, dice Descartes, "sería completamente contrario a la razón dudar de lo que entendemos muy bien debido a alguna otra cosa que no entendemos y que no vemos necesidad de entender".[14] Podemos sentirnos razonablemente satisfechos

14 René Descartes, "Sixth replies", *op. cit.*, HR, vol. II, p. 251; AT, vol. IX, p. 236. Esta afirmación hace eco a un pasaje que hasta aquí no se ha asociado a la doctrina de Descartes sobre las verdades eternas: "¿En qué nos afecta que alguien, tal vez, imagine que la cosa misma de cuya verdad hemos estado tan firmemente

con los productos de la razón sin hacer el absurdo intento de sustituirlos, por medios no racionales, en beneficio de creencias que, de todos modos, nos resultarían incomprensibles.

IX

¿Qué pasa, empero, con la famosa prueba de Descartes de que Dios no es engañador y, por lo tanto, ninguna creencia racionalmente justificada –es decir, ninguna creencia basada en una percepción clara y distinta– puede ser falsa? ¿Esta prueba no le permite eliminar la incertidumbre que su doctrina sobre las verdades eternas suscita con respecto a la autoridad absoluta de la razón? La doctrina, después de todo, sólo da a entender que Dios *podría* haber construido verdades con proposiciones autocontradictorias; no implica que lo haya hecho efectivamente. De modo que las necesidades del alma humana *tal vez* coincidan, en los hechos, con las verdades de Dios. Y si coinciden, la razón humana *es* competente para determinar la naturaleza inherente de las cosas. Pues el carácter de nuestra mente estaría en armonía –aunque de manera contingente– con los principios reales de la creación divina. De acuerdo con la interpretación convencional de la teoría cartesiana del conocimiento, esta coincidencia o armonía entre los principios de la razón humana y las verdades eternas que Dios ha creado es precisamente lo que Descartes pretende establecer con su prueba de que Aquél no es engañador.

---

convencidos se revela falsa para Dios o para un ángel y, como consecuencia, lo es en términos absolutos? ¿Qué nos importa esa falsedad absoluta, pues en modo alguno creemos en ella y ni siquiera tenemos la más mínima sospecha a su respecto? Puesto que suponemos una convicción tan firme que no hay manera de eliminarla; una convicción, por lo tanto, que es exactamente igual a la más perfecta certeza" (*ibid.*, HR, vol. II, p. 41; AT, vol. VII, p. 145).

Hay ciertas controversias sobre el modo de entender este pasaje. A mi juicio, sugiere que Descartes reconoce la posibilidad de una discrepancia entre lo absolutamente seguro y lo absolutamente verdadero, y que él es indiferente a la posibilidad de que el resultado de una indagación racional fructífera sea una creencia que es falsa "en términos absolutos". Creo que esta lectura del pasaje se ve confirmada en parte por el texto paralelo –el "eco"– citado con anterioridad.

En mi opinión, la interpretación convencional es insostenible. Ante todo, creo que la manera más satisfactoria de enfrentar la conocida acusación sobre la circularidad del razonamiento de Descartes exige una construcción de su argumento hacia y a partir de la veracidad de Dios que lleva a la imposibilidad de concluir que lo percibido en forma clara y distinta es cierto "en términos absolutos".[15] Segundo, y más pertinente en el presente contexto, la interpretación convencional no toma en cuenta lo suficiente las implicaciones radicales de la concepción cartesiana de la omnipotencia divina.

Como cualquier demostración racional, la prueba de que Dios no es un engañador sólo puede establecer para Descartes que los principios de la razón humana exigen su conclusión. La prueba pretende mostrar que la noción de un Dios engañador es lógicamente incoherente y por ende ininteligible, así como otras demostraciones propuestas por Descartes están destinadas a mostrar que los conceptos de vacío o átomo indivisible también lo son. Pero la proposición de que Dios es engañador, por ofensiva que sea para la razón humana, no puede ser vista por Descartes como más imposible en términos absolutos que las proposiciones –que en su explicación son igualmente ininteligibles– de que Dios puede crear un espacio por completo vacío o un átomo que Él mismo sea incapaz de dividir. Tanto en un caso como en los otros, Descartes sólo puede permitirse decir que la proposición encierra una contradicción y, por consiguiente, que somos incapaces de darle crédito cuando advertimos su incoherencia lógica. Su osadía no llega al extremo de negar que Dios podría haber hecho que cualquiera de esas proposiciones contradictorias fuera cierta.

La indagación a la cual Descartes dedica sus *Meditaciones metafísicas* es una exploración emprendida por la razón de sus propios límites o necesidades. Su objetivo es y sólo puede ser determinar qué nos es razonable creer –es decir, qué sería irracional poner en duda– y no qué es verdad a los ojos de Dios o de los ángeles. Así, Descartes pretende que sus pruebas de la existencia de Dios se limiten a esta-

15 Véase Harry G. Frankfurt, *Demons, dreamers and madmen: The defense of reason in Descartes's Meditations*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1970, sobre todo el cap. 15.

blecer que es irracional negarla y, con ello, que también lo es dudar de la confiabilidad de la razón.

Estas pruebas dejan necesariamente abierta la cuestión de si sus conclusiones son verdaderas "en términos absolutos" o a los ojos de Dios. Omiten resolver, entonces, la posibilidad ininteligible de que Dios sepa que no existe. Ésta es quizá la paradoja última que entraña mi interpretación. Pero, aunque más curiosa, no es más paradójica que la negativa de Descartes a rechazar, pese a reconocer su incoherencia lógica, la proposición de que Dios podría haber hecho criaturas independientes de Sí mismo. También ésta es una proposición que, según el filósofo, no podemos dejar de juzgar enteramente imposible cada vez que pensamos en ella. Con respecto a la primera proposición, su recomendación sólo puede ser la que efectivamente hace al examinar la segunda: es mejor no pensar en tales cosas.[16]

X

El escolasticismo supone que la razón humana y el entendimiento divino, si bien de poderes muy diferentes, comparten una naturaleza común especificada por la lógica; y que, como el entendimiento de Dios guía Su voluntad, los principios de la lógica definen los límites de lo que es posible para Él, así como los límites de lo que es inteligible para nosotros. Por ese motivo el universo debe ser intrínsecamente comprensible, pues Dios no podría haberlo hecho de otra manera. Hay misterios, a buen seguro, que no podemos entender y de los que sólo la fe nos permite tener alguna intuición.

16 A pesar de sus reiteradas e inequívocas profesiones de fe católica y el hecho de que haya pruebas sustanciales de su piedad, las convicciones religiosas de Descartes siempre despertaron las más espantosas sospechas. En realidad, virtualmente todo el mundo ha desconfiado de él en esta materia. Los católicos lo acusaron de ser protestante, los protestantes creían que era ateo y los ateos se han inclinado a verlo como un hipócrita. No examinaré aquí si la doctrina de Descartes sobre las verdades eternas arroja luz sobre estos asuntos o los oscurece aun más.

Pero son entendidos por Dios, que los entiende de conformidad con los *mismos* principios de racionalidad que gobiernan nuestro pensamiento. Así, su incoherencia es meramente aparente –una apariencia que, no obstante, somos incapaces de superar–, dado que toda verdad es, por fuerza, racional.

La concepción cartesiana, por su lado, es que el mundo puede ser inherentemente absurdo. Descartes quebranta la conexión armoniosa imaginada por los escolásticos entre la razón humana y el entendimiento divino, al negar que la racionalidad sea en algún aspecto esencial para Dios. En lugar de la razón, ve en el origen del universo una mera voluntad o poder sin ataduras. Esta idea plantea la posibilidad de que lo divino nos sea no sólo remoto sino completamente ajeno. La realidad podría no ser racional. Tal vez haya una discontinuidad *de principio* entre lo que nosotros podemos entender y lo que Dios sabe. La racionalidad no es, quizás, otra cosa que una forma convenientemente colectiva de locura, que permite a quienes la padecen comunicarse entre sí, pero también los aísla de lo que en última instancia es real.

Según Koyré, Descartes no puede haber mantenido durante demasiado tiempo la creencia de que Dios crea las verdades eternas, porque ella implica la total imposibilidad de la ciencia; significa que "las razones más claras no podrían garantizar en forma alguna ni la verdad ni la existencia de nada".[17] Ahora bien, en cierto sentido Koyré da en el clavo. La doctrina de Descartes implica, *en efecto*, que la ciencia es imposible, *si* por ciencia se entiende, ingenuamente, un intento de descubrir la verdad "en términos absolutos". Sin embargo, Koyré no logra advertir que Descartes interpreta toda indagación racional como un intento de determinar únicamente cuáles son las creencias justificadas por los principios de la razón humana. En esa empresa limitada, no se convoca a ésta a satisfacer ningún criterio salvo el propio. Como la ciencia no tiene la pretensión de aprehender la verdad absoluta, sino sólo decidir lo que es irracional negar o lo que la razón nos exige creer, las razones más claras son precisa y definitivamente adecuadas para su propósito.

17 Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu…*, *op. cit.*, p. 19.

XI

Lo que Descartes se propone llevar a cabo al invocar la posibilidad de que el mundo no sea inherentemente racional es la liberación de la razón humana de una angustia destructiva acerca de su inadecuación y su derecho a la independencia. Esa liberación debe promoverse de dos maneras. Primero, la aserción de que las verdades eternas no pertenecen a la esencia de Dios suprime un grave obstáculo a nuestra confianza en que podemos entenderlas en su plenitud. Pues significa que la pretensión de entenderlas plenamente no debe interpretarse, según es preciso hacerlo de acuerdo con el supuesto escolástico, como la ridícula jactancia de poseer un conocimiento perfecto de la esencia de Dios.[18] Segundo y más importante, el aserto de que la realidad tal como es en sí misma puede ser por principio ininteligible para nosotros exime a la razón de la necesidad de verse como una rival de modos transracionales de acceso a la verdad.

Mi especulación es que el interés de Descartes en esta última consecuencia de su doctrina de las verdades eternas obedece a una preocupación por problemas que se planteaban con urgencia en la principal controversia intelectual de su época, la que enfrentaba a Galileo y la Iglesia en torno del estatus del heliocentrismo. No me refiero al problema científico en disputa, que pasaba por determinar cuál era el centro del sistema solar, el Sol o la Tierra, sino a la cuestión filosófica subyacente a todo el conflicto: a saber, si la ciencia puede aprehender de manera inequívoca la realidad o, en última instancia, es preciso apoyarse en consideraciones extracientíficas a fin de establecer la naturaleza intrínseca de las cosas.

La Iglesia sostenía la existencia de alternativas lógicamente coherentes al heliocentrismo de Galileo que explicaban, con no menos exhaustividad que la teoría de éste, todos los datos empíricos. E insistía en que la ciencia no puede justificar de manera concluyente la preferencia por una de estas alternativas en desmedro de las otras. Como cada una de ellas es congruente consigo misma y con los hechos, Dios podría, por lo que sabemos, haber designado a cual-

18 Véase Émile Bréhier, “The creation of the eternal truths in Descartes’s system”, en Willis Doney (ed.), *Descartes: A collection of critical essays*, Nueva York, Doubleday, 1967.

quiera como verdadera. Podemos descubrir cuál de las alternativas escogió efectivamente sólo gracias a que poseemos un Libro en el cual Él revela lo que ha hecho.

Galileo admitía que había alternativas coherentes a su teoría que también salvaban todas las apariencias. Sin embargo, sostenía la razonabilidad de elegir el heliocentrismo con preferencia al resto sobre la base de consideraciones como la simplicidad; e insistía en que una teoría cuya elección se justifica con esos fundamentos es cierta en el sentido de explicar cómo es realmente el mundo. A lo cual la Iglesia replicaba –de manera bastante plausible, debo decir– que no hay suficiente razón para suponer que Dios está limitado por consideraciones que, como la simplicidad, resultan atractivas para la mente humana.

Descartes estaba convencido de que la superioridad del heliocentrismo no reside en meras ventajas pragmáticas como la simplicidad. Creía que la descripción heliocéntrica del sistema solar puede deducirse mediante un razonamiento demostrativo a partir de los primeros principios evidentes por sí mismos,[19] y que ninguna expli-

19 En una carta a Mersenne fechada "a fines de noviembre de 1633", Descartes alude a la noticia de que la Iglesia ha condenado a Galileo y afirma: "No puedo imaginar que él, que es italiano e incluso (según tengo entendido) del agrado del papa, haya sido tratado como un delincuente por el mero hecho de haber procurado establecer el movimiento de la Tierra. Sé que [esa doctrina] había sido censurada con anterioridad por varios cardenales, pero creí haber oído que se la seguía enseñando públicamente, aun en Roma. Y confieso que *si es falsa, todos los fundamentos de mi filosofía también lo son, porque ella es claramente demostrable por éstos*" (Ferdinand Alquié [ed.], *Descartes: Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, vol. I, pp. 487-488; la traducción y las cursivas son mías). En otra carta al mismo interlocutor, de abril de 1634, Descartes señala: "Sin lugar a dudas vos sabéis que [...] los puntos de vista [de Galileo] sobre el movimiento de la Tierra fueron condenados como heréticos. Debo deciros que todas las cosas que he explicado en mi tratado [esto es, *Le monde*], entre las que se contaba la doctrina del movimiento de la Tierra, eran tan interdependientes que basta con descubrir que una de ellas es falsa para saber que todos los argumentos que utilicé carecen de solidez. Si bien los creí *basados en pruebas muy ciertas y evidentes*, no querría por nada del mundo sostenerlos contra la autoridad de la Iglesia" (K, pp. 25-26; las cursivas son mías). Como Descartes creía verdadero el heliocentrismo, su creencia en la posibilidad de demostrarlo parece deducirse de su aserción de que "no acepto principios en Física que no sean aceptados en Matemáticas con el fin de poder probar mediante demostración todo lo que de ellos deduciré; estos principios bastan en tanto que todos los fenómenos de la naturaleza pueden ser explicados por medio de ellos" [la cita corresponde a la edición española: *Los principios de la filosofía*, trad. y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, Parte II, sección LXIV, p. 119 (N. del E.)].

cación que esté en conflicto con ella puede probarse de manera similar. En este aspecto se diferenciaba de Galileo, cuyo enfoque de la física condenaba por ser empírico en exceso. Ahora bien, si el heliocentrismo es demostrable, la revelación debe ser autocontradictoria y por lo tanto ininteligible, en cuanto está en pugna con la explicación heliocéntrica. Esto no significa, según Descartes, que el geocentrismo sea falso "en términos absolutos". Dios podría haber hecho que esa contradicción fuera cierta. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que la hipótesis geocéntrica no pueda considerarse en competencia con el heliocentrismo en procura de la adhesión de la *razón*.

La respuesta de Descartes a la controversia entre la Iglesia y Galileo consiste en no aceptar por completo las tesis ni de una ni de otro, y en permitir a cada uno salvar aquello que, a su juicio, debe estar más deseoso de rescatar de la disputa. Concede a la Iglesia que la revelación proporciona un acceso superior a la naturaleza inherente de la realidad. La razón no puede perturbar las verdades de la fe, dado que ninguna autoridad legítima la faculta a sostener que tiene influencia sobre el objeto último de dichas verdades, a saber, el poder creador y la voluntad de Dios. Sin embargo, al negar que el descubrimiento de la verdad absoluta sea una meta propia de la razón, libera a ésta de la necesidad de reconocer alguna dependencia con respecto a lo revelado a la fe. Así, Descartes coincide con Galileo en que la ciencia es legítimamente autónoma, pero a la vez renuncia a la tesis galileana de que la ciencia tiene precedencia sobre la revelación como descripción de la naturaleza inherente de las cosas.

El supuesto de que toda la realidad es racional compromete al escolasticismo a interpretar cualquier conflicto entre la razón y la fe como si se tratara, de hecho, de una disputa entre un discernimiento más superficial y otro más profundo de lo que la *razón* nos permite o nos exige creer. La doctrina de Descartes, por su lado, establece una discontinuidad entre la razón humana y la revelación divina. Su explicación escinde a una de otra al atribuir un objetivo diferente a cada una. De tal modo no hay competencia ni posibilidad de conflicto entre ellas. La revelación es ontológicamente más profunda que la razón, dado que sólo ella nos permite compartir la perspectiva de Dios. Pero esa perspectiva es cegadora, y en ello reside la irre-

levancia de la revelación para los intereses racionales de los hombres. Por su parte, la razón no puede hacer más que someterse a sus propias necesidades, sin saber si éstas reflejan algo más allá de una contingencia meramente adventicia. Pero justamente en eso hay una justificación de la confianza epistemológica requerida por el programa del racionalismo.

4
Dos motivaciones para el racionalismo: Descartes y Spinoza*

I

Este artículo se ocupa de ciertos rasgos relativamente ignorados de las teorías del conocimiento de Descartes y Spinoza. Mi propósito no es criticar o evaluar los puntos de vista de estos filósofos, sino destacar algunos paralelos y contrastes en los motivos que orientaron sus preocupaciones epistemológicas. En el caso de Descartes, los materiales pertinentes aparecen casi con exclusividad en sus cartas. Aun cuando apenas se los menciona en sus escritos filosóficos y científicos sistemáticos, son altamente teóricos y están relacionados de manera inconfundible con sus doctrinas centrales. En lo concerniente a Spinoza se da en cierto modo la situación inversa. Si bien las consideraciones en cuestión aparecen en uno de sus principales tratados filosóficos, exhiben un carácter muy concreto y hasta personal. Es habitual caracterizar a ambos filósofos como racionalistas, aunque las diferencias entre ellos distan de ser periféricas o insignificantes. En lo que se refiere a las motivaciones subyacentes de sus indagaciones, la divergencia entre uno y otro es particularmente marcada e inequívoca.

Lo que sí compartían era la ambición de construir un cuerpo de conocimiento filosófico y científico basado en principios fundamentales absolutamente ciertos. Ninguno de los dos estaba dispuesto a

* "Two motivations for rationalism: Descartes and Spinoza", incluido en Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr. y Michael V. Wedin (eds.), *Human nature and natural knowledge*, Dordrecht, D. Reidel, 1986, pp. 47-61. Reproducido gracias al generoso permiso de Kluwer Academic Publishers.

admitir una proposición cuya aceptabilidad no pudiera garantizarse de manera exhaustiva por medio de una rigurosa demostración a partir de esos principios. Nada es más característico de Descartes y Spinoza que la importancia adjudicada al *orden* y la convicción inconmovible: esto es, partir de las creencias más indubitables y proceder por medio de pasos planificados con sumo cuidado y justificados en su totalidad, para elaborar una comprensión inexorablemente confiable de todo lo que está al alcance de la inteligencia humana.

Mi interés primordial aquí, con respecto tanto a Descartes como a Spinoza, se sitúa en el *otro* lado de sus exigencias implacables de racionalidad y orden lógico. Quiero alertar sobre la manera particular como cada uno de ellos mostró una preocupación fundamental por el *desorden* y concibió su compromiso con la razón como la solución a un inquietante problema vinculado con la irracionalidad. Esbozaré el desorden contemplado por Descartes, identificaré el origen muy diferente de la apremiante necesidad de orden de Spinoza y sugeriré que la posición filosófica de cada uno resolvió o mitigó la inquietud preteórica –por una suerte de caos– que movilizaba su anhelo del ideal racionalista.

II

Descartes pone en marcha su intento de entender el mundo con la concesión bastante desalentadora de que, pese a todo lo que sabe o puede esperar probar, el mundo que desea entender tal vez sea total e inherentemente ininteligible para una criatura racional. Aquí, el concepto de ininteligibilidad pertinente es rigurosamente lógico. Lo que perturba a Descartes es que los cánones del discurso o el pensamiento lógicos –en otras palabras, los principios y las normas fundamentales de la lógica– pueden no coincidir en absoluto con la estructura de la realidad. Su angustia radica en que lo inconcebible puede ser real, lo imposible desde un punto de vista lógico (lo que tiene una descripción contradictoria consigo misma) puede, no obstante, ser un hecho, y las proposiciones internamente incoherentes quizá sean, empero, verdaderas.

Este punto de partida no parece muy prometedor para una indagación dedicada a descubrir cómo puede un conocimiento general del mundo natural deducirse con certeza inequívoca de primeros principios evidentes por sí mismos. Es un lugar común sostener que la razón humana, aun en sus mejores expresiones, tiene un poder y un alcance decepcionantemente limitados. Pero la falta de confianza inicial de Descartes en la racionalidad es de un tipo mucho más radical e inhibidor. Se deriva de la creencia de que la posesión de la razón puede ser en realidad un *obstáculo* insuperable a la adquisición de cualquier conocimiento genuino: nuestra racionalidad tal vez no sea un mero beneficio demasiado menguado sino, de hecho, un defecto discapacitante, suficiente para garantizar el fracaso de cualquier indagación apuntada a determinar cómo son efectivamente las cosas.

La angustia de Descartes acerca de la autoridad de la razón se origina en su punto de vista característico de que las llamadas verdades eternas son creadas por Dios, y el poder de Éste, por lo tanto, no sufre limitación alguna impuesta por ellas.[1] Las verdades eternas son proposiciones referidas a las esencias o naturalezas esenciales de las cosas. Especifican características que una cosa tiene por necesidad en virtud de ser de determinado tipo; por ejemplo, el teorema de Pitágoras especifica una característica que todo triángulo rectángulo poseerá de manera ineludible. Las verdades o hechos de este tipo pueden establecerse por completo sobre la base de consideraciones lógicas o conceptuales; y, por el mismo motivo, su negación produce una contradicción. Pero Descartes insiste, no obstante, en que su verdad está totalmente sometida a la voluntad de Dios. La alternativa, sostiene, es que las verdades eternas sean *independientes* de Dios. Esa alternativa significaría un compromiso fatal para la omnipotencia divina: en efecto, si las verdades eternas son independientes de Dios, lo que Éste hace está limitado por verdades o hechos sobre los cuales Él no tiene control.

La opinión ortodoxa siempre fue que Dios es verdadera y suficientemente omnipotente en cuanto puede hacer todo lo *concebi-*

1 El siguiente examen recurre en gran medida a las ideas expuestas en Frankfurt (1977).

ble. Y como no es concebible que una proposición contradictoria consigo misma sea cierta, la mayoría de los filósofos y teólogos han estimado que el hecho de admitir que Él no puede hacer que las contradicciones sean verdaderas no implica un defecto de Su poder. En realidad, Descartes no propone ningún argumento sustancial en defensa de su tesis de que las leyes de la lógica no condicionan el poder de Dios o, para plantear lo mismo de otra manera, que Dios no es necesariamente racional. Tal vez esto se deba a que la tesis sólo aspira a cumplir una finalidad heurística y no se plantea como una doctrina con cuya verdad el filósofo está definitivamente comprometido. El proyecto filosófico general de Descartes consiste en considerar cómo puede (si puede) una persona razonable obtener un conocimiento absolutamente cierto del mundo natural. Para llevar a cabo el proyecto del modo más convincente, comienza por suponer que las condiciones en las cuales debe proceder son las más desfavorables que quepa imaginar. En otras palabras, aborda su problema considerando el peor caso posible. Querría explayarme sobre su supuesto concerniente a la omnipotencia divina y explicar cuán desfavorable es en realidad para las perspectivas del conocimiento.

De la manera cartesiana de conceptualizar la omnipotencia divina se desprende que cuando Dios crea cosas no está limitado por ningún conocimiento antecedente que le indique qué apariencia deben tener, cuál sería su mejor modo de ser o si es necesario u obligatorio que existan. Los criterios mismos de lo que debe y lo que debería ser son criaturas de Dios; de modo que Éste es libre de crearlos o modificarlos por completo a Su antojo, y de cualquier manera. Su voluntad creadora no puede estar determinada y ni siquiera influenciada por ninguna consideración previa de valor o racionalidad, pues *no* hay verdades antes de que Él las cree. Así, la voluntad divina es totalmente arbitraria. Descartes describe la situación:

> Si Él quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos ángulos rectos no fue porque supiera que no podía ser de otra manera. Por el contrario [...], porque quiso que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos ángulos rectos, hoy es ver-

> dad que es así y no puede ser de otro modo; y de manera similar para todo lo demás.[2]

A su juicio, entonces, los decretos de Dios no tienen razones. Las decisiones divinas no se someten a ninguna coacción moral o racional.

Descartes hace abiertamente suya la notable implicación de que una proposición podría ser cierta aun cuando fuese contradictoria consigo misma: "Dios no puede haber exigido que fuera verdad que las cosas contradictorias no pueden ser ciertas al mismo tiempo y, por consiguiente, podría haber hecho lo contrario".[3] Es posible ver, por supuesto, lo que tiene en mente. Después de todo, si Dios es todopoderoso nada puede *exigirle* hacer nada; por lo cual no hay nada que *deba* o que *no pueda* hacer. Por otra parte, no es tan fácil ver qué clase de programa racionalista puede ser factible si el mundo que debe explicarse carece de explicación racional. Las verdades eternas son el fundamento y la sustancia misma de la racionalidad. Sin embargo, según la concepción cartesiana son inherentemente tan contingentes y están tan necesitadas de explicación (que no se les puede dar) como cualquier otra proposición.

Los principios de la lógica delinean los límites de lo que nos es posible entender, pero Descartes sostiene que el hecho de que lo hagan sólo tiene un carácter psicológico. Las proposiciones que violan la lógica –es decir, las autocontradicciones– nos son ininteligibles; simplemente no podemos concebir su verdad. Pero nuestra incapacidad de concebir la verdad de una contradicción no es más que una característica contingente de nuestra mente. Dios sencillamente acertó a hacernos de ese modo: "Me ha dado una mente tal", dice Descartes, "que soy incapaz de concebir [...] una adición de uno y dos que no sea tres".[4] Ése es sólo un hecho referido a *mí*, a lo que puedo y no puedo hacer, y no referido a la relación intrínseca de uno y dos. Mi incapacidad de concebir algo, argumenta Descartes,

2 René Descartes (1897-1910, vol. IX: 233); Descartes (1972, vol. II: 248, sexta respuesta a objeciones).

3 René Descartes (1897-1910, vol. IV: 118); Descartes (1970: 151, carta a Mesland del 2 de mayo de 1644).

4 René Descartes (1897-1910, vol. V: 224); Descartes (1970: 236, carta a Arnauld del 29 de julio de 1648).

no significa nada más allá de sí misma, excepto que Dios decidió libremente crearme así. No significa que podría haberme creado con una mente de otro tipo o que el mundo exterior a mí deba ajustarse a las características de mi inteligencia.

No podemos suponer de manera legítima que el mundo está sujeto a las necesidades de la lógica y la razón. Sólo sabemos que, tal como son las cosas, *nosotros* no podemos concebir un mundo que no se ajuste a ellas. Dice Descartes:

> Creo que nunca debemos decir de nada que Dios no puede causarlo. Pues como todo lo implicado en la verdad y la bondad depende de Su omnipotencia, no me atrevería a decir que Dios no puede disponer que una montaña exista sin un valle o que uno más dos no sea tres; mas sólo digo que Él me ha dado una mente de tal naturaleza que no puedo concebir una montaña sin un valle o una suma de uno más dos que no sea tres, etc., y que tales cosas encierran contradicciones en mi concepción.[5]

En suma, no podemos alcanzar certeza alguna en lo concerniente a cómo son las cosas si nos apoyamos en los criterios de racionalidad fijados por la mente humana. En otras palabras, no podemos atrevernos a suponer que la indagación racional conduce a la verdad tal como Dios la creó. Esa verdad puede sernos inaccesible, porque la razón tal vez no sea un instrumento adecuado para descubrirla.

Por otro lado, sin embargo, no hace falta que nos preocupemos por nuestra incapacidad para descubrir lo que es absolutamente cierto. Como cualquier verdad absoluta que esté en conflicto con las creencias que la razón nos exige adoptar es *ipso facto* contradictoria consigo misma e ininteligible para nosotros, no podríamos utilizarla aun cuando fuéramos de algún modo capaces de identificarla como absolutamente cierta. En consecuencia, la posibilidad de una discrepancia entre la creencia racionalmente justificada y la verdad absoluta no impide a Descartes basarse confiado en la

5 René Descartes (1897-1910, vol. v: 223-224); Descartes (1970: 236-237, carta a Arnauld del 29 de julio de 1648).

razón. De hecho, sostiene, "sería enteramente contrario a la razón dudar de lo que entendemos muy bien debido a alguna otra cosa que no entendemos ni vemos necesidad de entender".[6] Podemos estar razonablemente satisfechos con los productos de la razón, dado que ninguna verdad *comprensible* –ninguna verdad comprensible por nosotros– puede estar en conflicto con ellos. La explicación de Descartes lo lleva, entonces, a una concepción de la indagación racional como una exploración de sus propios límites y necesidades emprendida por la razón, cuya meta es determinar qué es razonable creer o de qué sería irracional dudar, y no lo que es verdadero en el sentido absoluto de aprehensión de la naturaleza inherente de las cosas tal como son en sí mismas y como se presentan a los ojos de Dios.

Esta manera de entender el argumento de la indagación racional libera a la razón de la incierta y peligrosa competencia en que, a principios del siglo XVII, se vio enfrentada a la fe religiosa. Al reconocer que la realidad misma puede ser ininteligible, Descartes concede que la razón no puede reivindicar un acceso autorizado a la naturaleza inherente de las cosas. Para saber cómo hizo Dios el mundo, debemos apoyarnos en cualquier verdad que nos proporcione la revelación divina, pues los métodos racionales de indagación son inconmensurables con la gama de alternativas a disposición de Dios en la creación. Por el mismo motivo, empero, Descartes libera a la razón de la necesidad de reconocer dependencia alguna de lo que se revela a la fe, porque niega que la meta propia de aquélla sea el descubrimiento de la verdad absoluta. Así la ciencia conquista su autonomía, si bien al precio de renunciar a toda pretensión de precedencia sobre la revelación como descripción de la naturaleza inherente de las cosas. Al atribuir diferentes objetivos a la razón y la revelación, Descartes las separa de manera tajante y excluye la posibilidad de una competencia o un conflicto entre ellas.

En términos más personales, el movimiento de su pensamiento lo lleva a retirarse de un universo cuyo poder irrestricto e ininteligible bien podría haber parecido repugnante para la sólida cohe-

6 Descartes (1897-1910, vol. IX: 236); Descartes (1972, vol. II: 251, sexta respuesta a objeciones).

rencia y la familiaridad de su mente. Cuando contempla la omnipotencia de Dios, Descartes reconoce que puede haber una discontinuidad irreconciliable entre sus propias necesidades y capacidades y el carácter objetivo del universo. Procede por tanto a buscar dentro de sí, en su facultad racional, la estabilidad y la inteligibilidad que requiere y no puede tener la esperanza de encontrar en un mundo creado sin consideración por sus demandas y sus gustos. La posibilidad de que lo real le sea ineludiblemente ajeno se convierte en irrelevante cuando Descartes se propone contentarse con lo racional, coincida o no con lo real.

En otras palabras, Descartes sacrifica la grandiosa ambición de ser el dueño y señor intelectual del mundo y resuelve conformarse con la oportunidad de desarrollar y completar su pensamiento. Se aparta del mundo, al que no puede suponer ni siquiera tolerablemente afín a su inteligencia, y sólo procura alcanzar una armoniosa sintonía con las regularidades y los criterios de su propia naturaleza. Espero poder mostrar que el movimiento del pensamiento de Spinoza es exactamente lo contrario.

III

La *Ética* de Spinoza está escrita de una manera ominosamente austera e impersonal y adopta la forma de un tratado de geometría aderezado con definiciones, axiomas, postulados, teoremas, corolarios, lemas y escolios, unidos mediante elaboradas y a menudo oscuras secuencias de argumentaciones deductivas. A diferencia del *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, no es una obra atractiva. Nos da la impresión de que Spinoza quiere eliminar de su escritura toda huella de su propia individualidad y personalidad, a fin de que la voz universal de la razón –que es, al parecer, idéntica en todos los hombres, en cualidad si no en cantidad– se oiga y reconozca más claramente como tal.

En su excelente libro sobre este filósofo, Stuart Hampshire acepta esa impresión. "Spinoza acertó al pensar", sugiere, "que un filósofo debe mantenerse impasiblemente oculto detrás de su filoso-

fía". Tal vez Spinoza creía realmente eso. Pero Hampshire afirma además que, de hecho, "se ocultó con eficacia detrás de su obra".[7] Bien puede ser que Spinoza intentara hacerlo, y ese intento tal vez explica el estilo y la forma singulares de sus escritos, pero el ocultamiento no es en modo alguno total. En primer término, el intento mismo de ocultamiento y los recursos utilizados para ello son reveladores de por sí. El grado de austeridad y rigidez que el filósofo trató de imponer a la expresión de su pensamiento deja traslucir con fuerza la idea de que acaso experimentó una tendencia especialmente vigorosa en sentido contrario.

Pero hay otra fuente para discernir las características más íntimas y personales de Spinoza, que no depende del supuesto de que las personas que se presentan de una manera exagerada o extrema luchan por ocultar rasgos que a su juicio exigen una reserva especial o un tratamiento cosmético. Las primeras páginas de uno de los libros filosóficos más importantes de Spinoza –el *Tratado de la reforma del entendimiento*– son casi autobiográficas. Aunque no nos cuentan en términos irrestrictos o explícitos su vida interna, una lectura atenta saca a la luz mucho más acerca de los motivos de su obra filosófica –la magnitud del compromiso personal con su proyecto filosófico– de lo que podría hacernos esperar Hampshire con la caracterización de su desprendimiento.

Muchos lectores consideraron la sección inicial del *Tratado* (los primeros 16 o 17 párrafos) como uno de los escritos más inspiradores de la literatura filosófica. Un comentarista habla del "vuelo y la grandeza de los pensamientos que encarna" y declara que "merece, sin lugar a dudas, la admiración universal de la que disfruta".[8] Mi opinión es un poco menos entusiasta. Su "grandeza" me parece algo convencional y su postura moral, tal vez hasta un tanto banal. Pero no puede negarse que se trata de un texto interesante, si no por la novedad o el valor intrínseco de sus ideas, sí por la ilustración bastante sorprendente de los procesos y las inquietudes psíquicos internos de Spinoza que nos proporciona.

El siguiente es el párrafo inicial del *Tratado*:

7 Stuart Hampshire (1951: 234-235).
8 Harold Joachim (1958: 14-15).

> Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aun, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.[9]

En la primera parte del *Discurso del método*, Descartes se quejaba de lo vacías e insatisfactorias que le habían parecido la ciencia y otras disciplinas a las cuales se había consagrado su educación inicial. Spinoza comienza por manifestar una queja más general contra la vanidad y la futilidad, no sólo de la educación y la enseñanza convencional, sino de *todos* los círculos habituales de la vida social. Y la meta con cuya búsqueda se compromete es, por consiguiente, general e inexorable: no simplemente un método confiable y productivo de indagación científica, sino nada menos que el secreto de la "felicidad continua, suprema e incesante".

El propósito es de una extrema ambición y hace que el proyecto spinoziano sea bastante irreal, un poco descabellado y tal vez un tanto intimidante. Sea como fuere, es notable que Spinoza establezca un estrecho vínculo entre la mejora del entendimiento o el intelecto –que es, después de todo, el tema principal del *Tratado*– y la conquista de la felicidad, asunto del cual se ocupa en primer lugar. Desde luego, es bastante natural suponer que el aumento de nuestras capacidades de alcanzar un conocimiento confiable facilitará el mejoramiento de nuestra vida. Pero Spinoza conecta el perfeccionamiento de nuestras capacidades racionales y el perfeccionamiento de nuestra vida de una manera particularmente íntima.

Tras exponer la meta a la cual se dedicará el *Tratado*, su autor explica que no puede llevar a cabo de manera efectiva su indagación

9 Baruch Spinoza (1913, vol. I: 3; Spinoza (1951, vol. II: 3) [la cita corresponde a la edición española: *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, vol. 1, p. 77 (N. del E.)].

propuesta sin abandonar o, al menos, modificar en forma sustancial las preocupaciones habituales de la vida. La mayor parte de la gente, dice, supone que los bienes más elevados son el dinero y las cosas materiales, la fama y el placer de los sentidos, y se consagran a buscarlos. Sin embargo, él ha comprobado por experiencia propia que su búsqueda es demasiado absorbente y distractiva. Como no permite un esfuerzo serio y fructífero en procura de descubrir la naturaleza de lo que es valioso en última instancia, Spinoza debe apartarse de ella.

Los moralistas suelen adoptar la trillada actitud de advertir a la gente contra el supuesto de que el placer de los sentidos, la fama y el dinero son bienes genuinos o inequívocos. Sin embargo, vale la pena observar con cierto detalle la crítica de esas seducciones propuesta por Spinoza. Del placer de los sentidos dice lo siguiente: "Por lo que respecta al placer, el ánimo queda tan absorto como si descansara en el goce de un bien, lo cual le impide totalmente pensar en otra cosa. Pero tras ese goce viene una gran tristeza que, aunque no impide pensar, perturba y embota la mente".[10] Es evidente que Spinoza no habla del tipo de placer físico que experimentamos con una tonificante caminata por el campo. Esa clase de actividad no nos esclaviza al extremo de la inmovilidad, y su atractivo no desaloja del pensamiento todas las demás cosas. Tampoco es habitual, y ni siquiera comprensible, que una actividad de esa índole sea seguida por la melancolía, y mucho menos por una "melancolía suma". Un poco más adelante, Spinoza afirma que el placer de los sentidos es seguido no sólo por la melancolía sino por el *arrepentimiento*. Esto no hace sino confirmar la fuerte impresión de que, téngalo o no en claro para sí mismo, Spinoza describe el placer sexual, que sin lugar a dudas considera extremadamente incitante, pero también mezclado, de manera característica, con experiencias no placenteras de depresión y culpa.

Su argumento inicial acerca del dinero y la fama es un tanto diferente. Señala al respecto que la gente que se preocupa por ellos los desea sin límite; en rigor, cuanto más tienen más suelen querer. La búsqueda del placer sensual está limitada por nuestra susceptibili-

10 Baruch Spinoza (1913, vol. I: 3); Spinoza (1951, vol. II: 4) [trad. esp. cit.: vol. I, p. 78].

dad al cansancio o el agotamiento de nuestra capacidad de consagrarnos a la actividad en cuestión o disfrutar de ella. Pero ninguna limitación de ese tipo es inherente a la búsqueda del dinero o la fama, que es por naturaleza incesante e inacabable y proseguirá mientras no choque con ningún límite exterior a sí misma: alguna meta que defina cuánta es la cantidad suficiente de dinero o de fama. Spinoza considera que por sí mismos esos bienes no pueden aportar satisfacción, porque no hay una magnitud específica de ellos que sea natural o intrínsecamente satisfactoria. Por otra parte, la búsqueda de uno u otra es inevitablemente competitiva y conduce de manera ineludible a experiencias indeseables, como la envidia, el odio, el miedo y la decepción. Las personas comprometidas en la búsqueda de bienes convencionales, advierte Spinoza, se exponen a extremos de emociones contradictorias. Oscilan del placer intenso a sentimientos de melancolía y culpa; y sus satisfacciones se mezclan a menudo con la frustración, cuando descubren que la consumación de sus deseos no hace sino incitarlos a desear aun más de lo que ya tienen.

Al explayarse sobre esos puntos, la cualidad y el tono del relato spinoziano sufren un cambio notorio. Los bienes convencionales, dice el filósofo, no son sólo poco confiables e insatisfactorios. En realidad, son *malos* y extremadamente *peligrosos* para nosotros; y quien se consagre a ellos se encontrará "en una situación de gran peligro". Mientras sigue adelante, Spinoza parece dejarse llevar cada vez más. El peligro al que se refiere resulta ser no sólo un riesgo de corrupción moral, desdicha o alguna clase de menoscabo del alma. Insiste en que se trata literalmente de un peligro de *muerte*. ¡Y al final no es sólo un peligro sino una *certeza* de muerte! Los bienes convencionales provocan *con frecuencia* la muerte de quienes los poseen, declara Spinoza, y *siempre* la de quienes están poseídos por ellos. El contexto deja ver sin ambigüedad alguna, de paso, que esas referencias a la muerte no son metafóricas. Los enunciados de Spinoza son, en efecto, tan alocados como parecen.[11]

Spinoza nunca terminó el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Es notorio, sin embargo, que tenía alguna idea para completarlo, pues dejó una serie de notas en los márgenes del manuscrito, acerca

11 Baruch Spinoza (1913, vol. I: 4); Spinoza (1951, vol. II: 4).

de los cambios que debían hacerse en una versión ulterior que en realidad nunca escribió. Una de esas notas está en el lugar donde Spinoza hace la notable –increíble, en verdad– afirmación de que el hecho de entregarnos a los deseos de placer sensual, dinero o fama o permitir que éstos nos posean implica una muerte segura. La nota reza así: "Estas cosas hay que demostrarlas con más rigor".[12] ¡Sin duda! Evidentemente era consciente de la exageración a la que se había dejado arrastrar; sintió la repentina necesidad de plantearse una amonestación marginal y se propuso presentar algún día una descripción más mesurada y menos fantasiosa de su tema.

Cuando leo el texto de Spinoza, mi sensación es que expresa una angustia muy considerable con respecto a sus impulsos y deseos internos que, admite, no tienen un límite inherente, por lo cual teme ser incapaz de controlarlos. En cierta forma sus deseos de placer sensual se *autolimitan*, pues la satisfacción los agota. Pero es difícil resistirse a ellos, y en su experiencia Spinoza los vincula naturalmente, junto con la satisfacción que proporcionan, a la melancolía y la culpa. Cuando se imagina entregado a los otros deseos que lo inquietan, esa idea está íntimamente asociada en su espíritu a una fantasía en la cual es objeto de un severo castigo que, si permite que los impulsos se salgan por completo de control, llega incluso a la muerte.

Al examinar los deseos de dinero y fama, Spinoza atribuye gran parte de la cualidad insatisfactoria de estos objetos como fines en sí al hecho de que son necesariamente *escasos*. Como no puede haberlos en cantidad suficiente para satisfacer todos los deseos posibles, la satisfacción de los deseos de una persona reduce las posibilidades de satisfacción de otras. Por lo tanto, quienes ansían dinero o fama entran de manera inevitable en competencia con otros que también tienen la ambición de conseguirlos. Y la inevitabilidad de la competencia lleva a Spinoza a considerar que el valor de conquistar esos bienes se ve indisolublemente comprometido por los males del odio, la envidia, el temor a la pérdida y otras perturbaciones del espíritu.

La impresión general que suscita su examen del conjunto de los bienes convencionales es que Spinoza está preocupado –apenas por

12 Baruch Spinoza (1913, vol. I: 4); Spinoza (1951, vol. II: 5) [trad. esp. cit.: vol. I, p. 80].

debajo de la superficie, y con tanta intensidad que por momentos esa preocupación asoma en mayor o menor medida a plena luz– por poderosos deseos sexuales e impulsos competitivos, que lo movilizan con mucha fuerza pero que él cree su deber controlar y limitar debido a los intensos sentimientos de culpa y temor al castigo que en su espíritu tienen una estrecha asociación con ellos. Me parece muy natural y plausible identificar esos impulsos competitivos y sexuales, la angustia ante la posibilidad de que se desboquen y el exagerado temor al castigo que Spinoza asocia a ellos, como elementos componentes de un síndrome edípico. Pero no insistiré en esta caracterización de su preocupación subyacente. Para mi objetivo bastará con advertir que Spinoza se inquieta frente a unos deseos que lo trastornan porque no se autolimitan naturalmente, porque llevan a quienes ceden a ellos a un conflicto con otros y porque, debido a una diversidad de razones, entrañan toda una serie de perturbaciones indeseables del espíritu.

¿Cuál es la cura para todo esto? ¿Cómo evitaremos esas perturbaciones del espíritu, que obstruyen e interrumpen la serenidad y la alegría sostenidas que Spinoza busca? El secreto, declara, consiste en aficionarse profundamente sólo a lo que es eterno e infinito; en otras palabras, a lo que no es ni transitorio ni escaso. El gozo de algo de ese tipo no estará, nos asegura, mezclado con tristeza alguna; ningún dolor opuesto será inherente al placer que nos brinda. Ahora bien, está bastante claro que el hecho de ser eterno e infinito no es realmente suficiente. Después de todo, el número seis es eterno; y aun cuando le sumemos todos los otros números enteros positivos, para tener un objeto que no sólo sea eterno sino también infinito, difícilmente resolvamos el problema de cómo conquistar la felicidad perfecta.

Spinoza, desde luego, tiene en mente algo más específico, que sale a relucir cuando comienza a describir la condición ideal de la vida humana. El siguiente es el párrafo en que aparece su idea central:

> Todo cuanto sucede se hace según el orden eterno y las leyes fijas de la Naturaleza. Por otra parte, la debilidad humana no abarca con su punto ese orden y no obstante el hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que

> nada impide que él la adquiera. […] Cual sea aquella naturaleza humana lo mostraremos en su lugar, a saber, el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza.[13]

Resulta bastante claro cuál es el objeto eterno e infinito que Spinoza identifica en este pasaje como capaz de desempeñar un papel fundamental en la conquista de la felicidad humana. Se trata del "orden eterno y las leyes inmutables de la Naturaleza". Pero en ocasiones se malentiende la observación que hace a continuación. Después de referirse al orden eterno y las leyes inmutables de la Naturaleza, Spinoza señala que somos demasiado débiles para alcanzar ese orden en nuestros pensamientos. Ahora bien, algunos lectores interpretaron la frase como un lamento por nuestra incapacidad de lograr un conocimiento totalmente abarcador de la naturaleza. Joachim, por ejemplo, parece leer de ese modo el pasaje. Supone, sin duda, que la debilidad humana aludida por Spinoza es un déficit intelectual o científico; sencillamente no somos lo bastante inteligentes para captar el orden eterno en todos sus detalles.[14]

Sin embargo, el propio Spinoza aclara que su atención no se concentra primordialmente en nuestras limitaciones intelectuales. Tras aludir a la debilidad humana y la incapacidad que entraña, declara que "el hombre concibe un carácter humano mucho más estable que el suyo" y que esa concepción de un carácter más estable es la meta ideal hacia la cual debe tender el afán humano. El ideal no se formula en términos de inteligencia, conocimiento o entendimiento, sino como una cuestión de *estabilidad*. En otras palabras, lo que concebimos como el carácter ideal para nosotros mismos no se distingue ante todo por un conocimiento más grande que el que poseemos, sino que se trata de un carácter que emula los rasgos recién atribuidos por Spinoza a la naturaleza, a saber, el orden y la inmutabilidad o, para utilizar su propio término, la estabilidad. Nuestra meta es liberarnos de las perturbaciones que desequilibran nuestra condición, interrumpen la uniformidad de nuestros pensamientos y sentimientos y nos hacen sufrir pasivamente los efectos de fuerzas

13 Baruch Spinoza (1913, vol. I: 5-6); Spinoza (1951, vol. II: 6) [trad. esp. cit.: vol I, pp. 81-82].

14 Harold Joachim (1958: 22-23).

con las cuales no nos identificamos y que experimentamos como ajenas a nosotros.

¿Cómo imagina Spinoza la posibilidad de alcanzar esa estabilidad? Éste es el punto, desde luego, en que entra en juego el conocimiento. Podemos alcanzarla si entendemos "la unión existente entre el espíritu y toda la naturaleza"; es decir, si nos reconocemos como productos de fuerzas que se generan de manera sistemática y con carácter de leyes de acuerdo con la naturaleza inmutable del mundo, y entendemos que lo que sucede dentro de nosotros no es en modo alguno azaroso o ininteligible, sino (como todo lo demás que ocurre) una consecuencia necesaria de la sustancia y la estructura fundamentales del universo. Cuanto más llegamos a percibir los acontecimientos de nuestra vida –y en especial de nuestro espíritu– como manifestaciones de un orden eterno e inmutable de la ley y la necesidad naturales, más inteligibles nos resultan y menos nos acosan las emociones que violan y socavan el orden de nuestra naturaleza y la estabilidad de nuestra existencia. Mengua así la sensación de que el poder del universo nos es ajeno y que somos meros objetos pasivos con respecto a él.

IV

Tanto Spinoza como Descartes se preocupan en lo fundamental por lo que cada uno de ellos ve –o teme– como una discrepancia invalidante entre su propia naturaleza y la naturaleza general de la realidad. El problema es en ambos casos de orden e inteligibilidad. La inquietud de Descartes es que el mundo circundante sea literalmente un caos y carezca por completo de coherencia o de una estructura inteligible que él pueda aprehender. Spinoza, por su lado, presta atención sobre todo a la experiencia de su desorden interno, que representa un distanciamiento entre sí mismo y la estabilidad racional del orden de la naturaleza.

La respuesta de Descartes al problema planteado por su comprensión de que acaso no "pertenezca" al mundo –de que la naturaleza inherente de las cosas tal vez no pueda satisfacer sus normas inte-

lectuales– consiste en decidir no preocuparse y no considerar necesario hacerlo, porque puede encontrar suficiente satisfacción en los procesos de su pensamiento sin establecer que ellos reflejan los procesos del mundo tal como es en sí. La solución de Spinoza al problema planteado por su desorden interno pasa por alejarse de sí mismo y ordenar y estructurar su vida gracias a la adhesión al orden racional que constituye la estructura inteligible del mundo en su conjunto. Descartes procura escapar a la irracionalidad del universo mediante el descubrimiento y el cultivo de un proceder metódico y una coherencia dentro de su propio espíritu. Para eludir la irracionalidad y el desorden violento que encuentra en su experiencia psíquica, Spinoza intenta descubrir la coherencia y la necesidad del mundo fuera de sí mismo y conectarse con ellas.

Esta diferencia entre Descartes y Spinoza refleja un tipo distinto de confianza en uno y otro: el primero cree en sí mismo y está dispuesto a apoyarse en sus recursos y su carácter interno sin preocuparse por si una autoridad externa puede convalidarlos; el segundo, por su parte, desespera de satisfacer sus necesidades internas sin recurrir en busca de ayuda a una fuente de fortaleza y estabilidad exterior a sí mismo. Descartes sustituye el caos del mundo por el orden dentro de sí. Spinoza sustituye el caos dentro de sí por el orden del universo.

Ambos filósofos quieren evitar las implicaciones de un conflicto fundamental entre su naturaleza y la naturaleza del mundo. Pero la idea de Descartes es alcanzar la armonía a través de la insistencia en que el mundo pueda describirse (cualquiera sea su naturaleza inherente) en términos compatibles con las exigencias de su propio espíritu, mientras que la aspiración de Spinoza es conquistar la armonía que admite como una necesidad sometiéndose a un orden que reconoce con mucho gusto como superior al suyo. Por un lado está el rebelde, que desafía la oposición a la satisfacción de sus propias exigencias; por otro, el místico, que enfrenta el conflicto y la oposición con la negación de sí mismo y el intento de absorberse en un todo del cual se considera separado. El rebelde y el místico comparten el deseo de superar la discrepancia entre sí mismos y lo que es otro para ellos; con ese fin, uno procura cambiar el mundo para tener cabida en él y otro trata de fusionarse con el orden externo.

No sé qué moraleja extraer de estas comparaciones y contrastes, y ni siquiera si hay, de hecho, alguna moraleja significativa o útil que pueda sacarse de ellos. Las diferencias entre Spinoza y Descartes, sin duda, reflejan en medida considerable la diferencia entre dos tipos fundamentalmente divergentes de estructura caracterial individual. No se han llevado a cabo muchos intentos serios de dilucidar las relaciones entre el carácter individual y la estructura psíquica, por una parte, y los tipos de pensamiento filosófico, por otra. Creo que esas relaciones podrían demostrar ser muy interesantes, pero no estoy seguro de que se las pueda establecer de manera confiable y con una profundidad satisfactoria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Descartes, René (1897-1910), *Œuvres*, edición establecida por C. Adam y P. Tannery, 11 vols., París, Cerf.
— (1970), *Philosophical letters*, traducción de A. Kenny, Oxford, Clarendon Press.
— (1972), *Philosophical works*, traducción de E. Haldane y G. Ross, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
Frankfurt, Harry G. (1977), "Descartes on the creation of eternal truths", *Philosophical Review*, Nº 86, pp. 36-57 [trad. esp.: "Descartes sobre la creación de las verdades eternas", capítulo 3 de este volumen].
Hampshire, Stuart (1951), *Spinoza*, Harmondsworth, Penguin Books [trad. esp.: *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982].
Joachim, Harold (1958), *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione*, Oxford, Clarendon Press.
Spinoza, Baruch (1913), *Opera*, edición establecida por J. van Vloten y J. P. N. Land, tercera edición, 4 vols., La Haya, Martinus Nijhoff [trad. esp.: *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988].
— (1951), *Chief works*, traducción de R. Elwes, 2 vols., Nueva York, Dover.

5
Creación continua, inercia ontológica y discontinuidad del tiempo*

I

La doctrina de Descartes de que las cosas naturales no pueden perdurar a menos que la creación divina sea continua está presente en sus tres grandes obras filosóficas. Hay dos breves alusiones a ella en el *Discurso del método*. Tiene un papel más amplio en la tercera de las *Meditaciones metafísicas*, donde se desarrolla como un paso del segundo argumento cartesiano a favor de la existencia de Dios. Evidentemente, el paso del tiempo no hizo que la doctrina perdiera importancia en el pensamiento del filósofo, que la expone en *Los principios de la filosofía* (I, 21) como suficiente en sí misma para probar que Dios existe.

En la cuarta parte del *Discurso* (AT, vol. VI, p. 36), Descartes señala que si hay mentes o cuerpos finitos en el mundo, "leur être devait dépendre de sa puissance, en telle sorte qu'elles ne pouvaient subsister sans lui un seul moment" [su ser debía depender de su poder, de tal manera que no pudieran subsistir sin él un solo momento].** Esto sugiere que las cosas creadas, además de deber su creación a Dios, también Le deben en cada momento la continuidad de su existencia. No podrían perdurar sin Dios, así como no podrían empe-

* "Continuous creation, ontological inertia, and the discontinuity of time", publicado originalmente en francés con el título de "Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nº 4, 1987, pp. 455-472; primera edición en inglés en Georges Moyal (ed.), *René Descartes: Critical assessments*, Londres, Routledge, 1991, vol. 3, pp. 1-16.

** La cita corresponde a la edición española: *Discurso del método*, en *Descartes, Obras escogidas*, trad. de Ezequiel de Olaso y Tomas Zwanck, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p. 162.

zar a existir sin Él. Descartes no plantea en forma muy explícita lo que tiene en mente al escribir ese párrafo. No aclara por qué el poder de Dios es esencial para la subsistencia de las cosas ni cómo explica ese mismo poder dicha subsistencia. La doctrina se introduce sin argumento ni explicación.

Más adelante, mientras examina en el mismo *Discurso* cómo ha llegado el mundo a su condición actual, Descartes dice lo siguiente:

> [...] il est [...] vraisemblable que, dès le commencement, Dieu l'a rendu tel qu'il devait être. Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé (AT, vol. VI, p. 45).*

Lo que aquí se dice dependiente de Dios no es la existencia continua de las cosas finitas individuales, como en el pasaje anterior, sino la preservación del mundo. Esta aparente discrepancia confunde un poco. Por otro lado, el último pasaje citado ilustra parcialmente otra cuestión: aclara en cierta medida cómo permite Dios que las cosas o el mundo sigan existiendo. Lo hace, explica Descartes, mediante un acto que es "*toute la même*" que Su acto de creación original. Desde luego, esta misma explicación es equívoca. ¿Debemos entender que el acto de preservación es *igual* al acto de creación pero *numéricamente distinto* de él, esto es, otro acto, aunque de la misma clase que el primero? ¿O es preciso interpretar que se trata *literalmente del mismo acto*, en otras palabras, que hay un único acto a través del cual Dios crea y preserva a la vez?

En la "Tercera meditación", Descartes aclara aun más sus puntos de vista sobre la actividad creadora de Dios y plantea algunas complicaciones adicionales:

> Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres;

* ["es [...] verosímil que Dios lo haya hecho tal cual debía ser desde el comienzo. Pero es cierto, y es una opinión comúnmente recibida entre los teólogos, que la acción por la cual ahora lo conserva es completamente la misma que aquella por la cual lo ha creado" (trad. esp. cit.: p. 170, N. del E.).]

> et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet c'est une chose bien claire et bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps), qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet (AT, vol. IX, p. 39).*

Aquí vuelve a hacerse hincapié en las cosas finitas individuales y no en el mundo. Con referencia a una persona finita, dice Descartes, se deduce de la naturaleza del tiempo que su existencia en un momento no implica su existencia en ningún momento ulterior. Para que la persona siga existiendo durante un período cualquiera, en cada momento alguna causa debe, "*pour ainsi dire*", crearla de nuevo. Las cosas no durarían en absoluto sin el mismo ejercicio del poder que fue menester para darles existencia.

La siguiente es una formulación aun más definida de la tesis de Descartes, en *Los principios de la filosofía* (I, 21):

> la nature du temps ou de la durée de notre vie […] étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire,

* ["Dado que todo el tiempo de la vida se puede dividir en innumerables partes, las cuales no dependen entre sí de ninguna manera, del hecho de que haya existido hace poco no se sigue que deba existir ahora, a no ser que alguna causa me cree de nuevo, es decir, me conserve. Si se atiende a la naturaleza del tiempo, es obvio que para conservar una cosa cualquiera en cada momento que dura, se precisa la misma fuerza y acción que para crearla de nuevo, si no existiese. De este modo una de las cosas manifiestas por la luz natural es el hecho de que la conservación difiere de la creación sólo según el pensamiento" (la cita corresponde a la traducción española: Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. de Juan Gil Fernández, Buenos Aires, Aguilar, 1963, p. 79 (N. del E.)].

> c'est-à-dire ne nous conserve. Et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment (AT, vol. XI, 2, p. 34).*

En la "Tercera meditación", Descartes asevera que mi existencia sólo puede preservarse si hay alguna causa que "me crée, pour ainsi dire, derechef". En el pasaje recién citado de *Los principios* afirma que, como no tenemos poder para conservarnos, la continuidad de nuestra existencia depende de que la misma causa que nos dio existencia en el origen, "por decirlo así", nos reproduzca en forma constante. ¿Cómo debemos entender esa nueva creación o esa reproducción continua? ¿Qué hace exactamente Dios, cómo lo hace y por qué esa actividad Suya es necesaria?

II

Las afirmaciones de Descartes acerca de la necesidad de una creación continua suponen una manera particular de entendimiento al cual podemos hacer referencia, con cierta verosimilitud, como "inercia ontológica". Según la explicación cartesiana, la existencia de las cosas finitas o del mundo cesará si no es continuamente sostenida por una fuerza externa. Ahora bien, es notorio que este principio de inercia ontológica corresponde en forma muy estrecha al principio de inercia con respecto al movimiento ("inercia cinética") que fue formulado por Aristóteles y conquistó una aceptación generalizada entre los pensadores medievales y escolásticos. El principio aristotélico enuncia que un cuerpo en movimiento seguirá moviéndose mientras actúe sobre él una fuerza que constituye una fuente

* [si se considera la naturaleza del tiempo o bien la duración de nuestra vida [...] sus partes no dependen las unas de las otras y jamás gozan de existencia simultánea, a partir de que ahora existimos, no se sigue *necesariamente* que seamos un momento después, su alguna causa, la misma que nos ha producido, no continúa produciéndonos, es decir, si no nos conserva. Y fácilmente conocemos que no existe en nosotros fuerza alguna en virtud de la cual podamos *subsistir* o bien conservarnos *un solo momento*".

de movimiento; en otras palabras, el cuerpo dejará de moverse de inmediato tan pronto deje de recibir un impulso adicional o renovado al movimiento.[1] Así como el principio de Descartes estipula que la *existencia* perdurará sólo si una fuente de existencia la sostiene o la conserva, el principio de Aristóteles establece que el *movimiento* cesará a menos que una fuerza de movimiento lo sostenga. Parece haber, entonces, una analogía muy clara entre la manera aristotélica de entender la inercia cinética y la comprensión cartesiana de la inercia ontológica.

La teoría del movimiento de Aristóteles fue sustituida en el siglo XVII por otra manera de entender la inercia cinética, de acuerdo con la cual un cuerpo en movimiento seguirá moviéndose si ninguna fuerza externa lo hace detener. Esta alternativa a la explicación aristotélica se convertiría en una piedra angular de la física de Newton. El primero en publicarla fue Gassendi (*De motu impresso a motore translato*, 1642). Sin embargo, la primera persona en articular plenamente el nuevo principio fue el propio Descartes, que la presentó en *Le monde* de la siguiente manera:

> Que chaque partie de la matière, en particulier, continue toujours d'être en un même état, pendant que le rencontre des autres ne la contraint point de le changer. C'est-à-dire que: si elle a quelque grosseur, elle ne deviendra jamais plus petite, sinon que les autres la divisent; si elle est ronde ou carrée, elle ne changera jamais cette figure sans que les autres l'y contraignent; si elle est arrêtée en quelque lieu, elle n'en partira jamais que les autres ne l'en chassent; et si elle a une fois commencé à se mouvoir, elle continuera toujours avec une égale force jusques à ce que les autres l'arrêtent ou la retardent (AT, vol. XI, p. 38).*

1 Alistair C. Crombie, *Medieval and early modern science*, Nueva York, Doubleday, 1959, pp. 64-65, nota 11.

* [Que cada parte de la materia, en particular, perdura siempre en un mismo estado, mientras el encuentro con otras no la obligue a modificarlo. Es decir que, si tiene algún volumen, jamás será más pequeña, salvo si las otras la dividen; si es redonda o cuadrada, nunca cambiará esa apariencia sin que las otras la fuercen a ello; si está detenida en algún lugar, jamás se moverá de allí a menos que las otras la desalojen, y si comenzó en algún momento a moverse, seguirá siempre con igual fuerza hasta que las otras la detengan o la demoren.]

Aunque su publicación se dilató, Descartes escribió *Le monde* varios años antes de la obra de Gassendi. "Así, puede reivindicarse a Descartes –sostiene Crombie– como el primero en dar expresión al principio completo de inercia".[2] En *Los principios de la filosofía* (II, 37) el principio se expone con una formulación un tanto más simple:

> [...] que chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne le change que par la rencontre des autres. [...] Si elle est en repos, elle ne commence point à se mouvoir de soi-même. Mais lorsqu'elle a commencé une fois de se mouvoir, nous n'avons aussi aucune raison de penser qu'elle doive jamais cesser de se mouvoir de même force, pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou qui arrête son mouvement (AT, vol. IX, 2, p. 84).*

Ya merezca o no crédito por haber sido el verdadero iniciador del principio moderno de inercia cinética, es indiscutible que Descartes fue un resuelto partidario de adoptarlo en reemplazo de la explicación propuesta por Aristóteles.

Ahora bien, en esto hay algo que me parece bastante desconcertante. El problema que plantea quizá pueda exponerse por medio de la siguiente pregunta, moderadamente paradójica: ¿por qué Descartes sigue siendo aristotélico en su explicación de la *existencia*, cuando es tan enfáticamente cartesiano en su teoría del *movimiento*? Como es evidente, con respecto a la primera adopta una concepción de la inercia que rechaza de manera deliberada y enérgica en lo referido al segundo. Pero ¿por qué no dice de la existencia, como se afana tanto en afirmar del movimiento, que continuará a menos que alguna fuerza externa la haga cesar? ¿O por qué no dice del movimiento, como dice con tanta insistencia de la existencia, que sólo proseguirá si lo sostiene una actividad constante de renovación?

2 Alistair C. Crombie, *op. cit.*

* ["Cada cosa en particular se mantiene en el mismo estado en tanto que es posible y sólo lo modifica en razón del *encuentro con otras* [...]. Si está en reposo, no comienza a moverse por sí misma. Pero cuando *ha comenzado* a moverse, no tenemos alguna razón para pensar que deba jamás cesar de moverse con la misma fuerza mientras no encuentre algo que retarde o frene su movimiento" (trad. esp. cit.: Parte II, XXXVII, p. 98).]

En defensa de su doctrina de la creación continua, Descartes señala que a) "tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties" [todo el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes]; b) cada parte "ne dépend en aucune façon des autres" [no depende en modo alguno de las otras], y c) "de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve" [del hecho de que antes haya existido no se sigue que ahora deba existir, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por así decirlo, nuevamente, esto es, me conserve]. Sin embargo, no es menos cierto del movimiento que de la existencia que una etapa previa no exige por sí misma una etapa ulterior. Un movimiento es a') divisible en tantas partes como la extensión de una vida; b') cada segmento de un movimiento es completamente independiente de los demás, y c') del hecho de que un cuerpo haya estado moviéndose hace un momento no se deduce que deba seguir en movimiento en este instante. ¿Por qué, entonces, no es igualmente cierto que ahora *no* se moverá a menos que alguna causa renueve su movimiento –es decir, lo preserve– en este momento? En su doctrina de la creación continua, Descartes parece insistir en una manera de entender la inercia que se niega a utilizar en su teoría del movimiento. Su concepción de la inercia cinética es típicamente moderna, pero su concepción de la inercia ontológica es retrospectiva. ¿Cómo puede explicarse esta discrepancia aparentemente curiosa de sus puntos de vista?

La explicación no puede residir en la importancia de sostener que la existencia es contingente y dependiente. El hecho de tratarla de igual manera que el movimiento no significaría para su dependencia o para el supuesto de que la existencia finita es una cuestión contingente mayor peligro que el representado para la contingencia o la dependencia del movimiento por el tratamiento que Descartes da a este último. La proposición no cartesiana de que la existencia prosigue a menos que algo la fuerce a cesar es muy compatible con las observaciones de Descartes en el sentido de que una secuencia temporal puede terminar en cualquier punto o de que ningún momento exige un momento siguiente. La proposición tampoco da a entender que la existencia finita es independiente de Dios en nin-

gún sentido que plantee un conflicto con la presunción de la omnipotencia divina. La aseveración de que la existencia continuará si Dios no le pone fin no entraña que Éste carezca de poder para hacerlo. Un principio de inercia ontológica análogo al principio de inercia cinética de Descartes se limitaría a enunciar que la existencia prosigue hasta que algo externo a ella la interrumpe. Que en un caso particular algo externo la interrumpa efectivamente será una cuestión contingente o, si se trata de una cuestión de necesidad, ésta derivará de algo distinto de la cosa cuya existencia continua está en juego.

III

La cuestión subyacente, a cuyo respecto las discrepancias conducen a la diferencia entre las concepciones aristotélica y cartesiana de la inercia cinética, tiene que ver con el interrogante de si el movimiento de un cuerpo móvil debe considerarse un estado o una propiedad de ese cuerpo o es preciso entenderlo como un proceso al que éste está sometido. Si el movimiento es un estado o una propiedad del cuerpo, su continuación significa naturalmente que la propiedad no cambia o que el cuerpo se mantiene en el mismo estado mientras el movimiento prosigue. La conceptualización del movimiento como la propiedad o el estado de un cuerpo móvil significa que la continuidad del movimiento de éste no implica cambio de propiedad o estado. Ahora bien, la referencia a las fuerzas externas sólo vale para explicar los cambios; cuando las cosas no cambian sino que siguen siendo tal como eran, esa explicación no hace falta. Descartes y Newton vieron el movimiento rectilíneo uniforme como una condición que no implica cambio alguno. Por consiguiente, no consideraron necesaria ninguna fuerza para mantener un cuerpo en esa condición. Por su parte, Aristóteles veía el movimiento como un proceso; esto es, suponía que un cuerpo en movimiento sufría cambios mientras seguía moviéndose. Y por lo tanto juzgaba necesario brindar una explicación de ese cambio.[3]

3 Alistair C. Crombie, *Medieval and early modern science*, *op. cit.*

Todo depende de si la continuidad del movimiento de un cuerpo se entiende como la continuación de un proceso de cambio o como equivalente a la inmutabilidad. Crombie explica de este modo la cuestión:

> La revolución de la dinámica del siglo XVII fue provocada por la sustitución de la concepción aristotélica del movimiento como un proceso de devenir que para su mantenimiento requiere una causación eficiente continua, por el concepto [...] de que el movimiento uniforme en línea recta es simplemente un estado de un cuerpo y equivale al reposo.[4]

Aunque Descartes contribuyó a provocar esa revolución de la dinámica, al proponer que el movimiento se concibiera como un estado de un cuerpo y no como un proceso, su teoría de la creación continua depende de conceptualizar la continuidad de la existencia de una manera similar a la concepción aristotélica de la continuidad del movimiento. Así, la teoría de Descartes parece depender del supuesto de que la temporalidad o la duración –esto es, la continuación de la existencia– implica un proceso de devenir y no meramente la persistencia sin cambios de un estado o una propiedad.

Pero ¿cómo puede ser así? Si el paso de un cuerpo de un lugar a otro no implica ningún cambio de propiedad o estado, y por lo tanto no exige como tal ninguna explicación causal, ¿por qué es preciso suponer que el paso del tiempo entraña un cambio para el cual debe encontrarse alguna causa? La cuestión parece aun más ardua si consideramos lo que Descartes cree acerca de la relación entre la existencia y la duración, es decir, entre el hecho de que algo exista y el hecho de que siga existiendo por un período finito. Su idea es que la existencia y la duración son equivalentes. No puede haber existencia sin duración, sostiene, ni duración o paso del tiempo sin algo que exista. Por ende, no puede haber existencia para un instante sin duración. Si algo existe, existe el tiempo suficiente para permitir la diferenciación de etapas anteriores y ulteriores de su existencia.

4 *Ibid.*, p. 135.

Gueroult atribuye a Descartes la idea de que "exister et durer sont synonimes".[5] Sin embargo, ya los considere o no efectivamente sinónimos, sí los juzga inseparables. A su juicio, no puede haber paso del tiempo sin existencia. Por eso afirma: "Je crois qu'il implique contradiction de concevoir une durée entre la destruction du premier monde et la création du nouveau" [Creo que es contradictorio concebir una duración entre la destrucción del primer mundo y la creación del nuevo].[6] Si nada existiera, no habría duración alguna, porque no habría nada que tuviera que durar. En cuanto a la recíproca, Descartes dice esto:

> Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte. [...] Par exemple, à cause qu'il n'y point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée.[7]*

Esto deja ver con claridad que según el punto de vista de Descartes es imposible que haya una sustancia que no dure. En otras palabras, Descartes cree que la existencia exige duración.

Pero si lo que existe necesariamente perdura, ¿por qué su existencia requiere una renovación constante? Como la existencia entraña la duración, la continuidad de la primera parecería ser al menos una propiedad tan inherente a lo que existe como el movimiento es una propiedad inherente a lo que se mueve. Y en ese caso, el hecho de continuar existiendo no debería exigir más explicación en tér-

5 Todas las citas de la obra de Martial Gueroult pertenecen a *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, París, Aubier, 1953, pp. 272-285 [trad. esp.: *Descartes según el orden de las razones*, Caracas, Monte Ávila, 2006].

6 René Descartes, carta a More del 15 de abril de 1649, en Ferdinand Alquié (ed.), *Descartes: Œuvres philosophiques*, vol. III, París, Garnier frères, 1973, p. 909.

7 René Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, 62; AT, vol. IX, 2, p. 53.

* ["En fin, la distinción que se hace por el pensamiento, consiste en que algunas veces distinguimos una substancia de alguno de sus atributos sin el cual no es posible que lleguemos a tener un conocimiento distinto [...] por ejemplo, puesto que no existe substancia que no cese de existir cuando cesa de durar, la duración no se distingue de la substancia sino mediante el pensamiento" (trad. esp. cit.: Parte I, LXII, p. 60).]

minos de una fuerza externa que el hecho de seguir moviéndose. ¿Cómo vamos a dar razón, entonces, de la insistencia de Descartes en que la creación continua por parte de Dios es necesaria para conservar o disponer la perduración de lo que existe?

Es obvio que el aserto de que la existencia es imposible sin la duración no supone que una cosa existente deba existir durante un tiempo determinado. La exigencia de que una cosa existente debe perdurar algún tiempo queda satisfecha por muy breve que sea la duración. Ahora bien, esto podría sugerir el siguiente principio: todo lo que existe debe tener por lo menos la mínima duración posible. En otras palabras, cualquiera sea la extensión más corta posible de tiempo, nada puede existir sin tener al menos esa duración. Cuando Dios crea una cosa existente, debe crearla con una trayectoria no más breve que ésa; de lo contrario, la cosa no puede tener trayectoria y por tanto no puede existir en absoluto. ¿Qué sucede si la cosa sigue existiendo durante un período más largo? Podría sugerirse que eso pasa cuando la actividad creadora de Dios con respecto a la cosa continúa, cuando se repite o cuando de una u otra manera se extiende más allá de la actividad por medio de la cual Él causó el segmento inicial de existencia de la cosa. Esta línea de pensamiento podría llevar a una visión pulsátil de la creación y la existencia: cuando Dios crea algo, lo creado perdura necesariamente por una extensión mínima de tiempo –un pulso– y sigue existiendo más allá de ese tiempo si Dios produce pulsos creadores adicionales.

Sin embargo, la idea de un período mínimo posible no es aceptable para Descartes, que no admite la existencia de unidades temporales naturales de brevedad irreducible. Somos incapaces, claro está, de discernir períodos de menos de cierta duración finita. Pero esto es una función de nuestras limitadas capacidades; no significa que no haya períodos de duración aun menor. Para Descartes, el tiempo es infinitamente divisible. Cualesquiera sean las inadecuaciones de los seres humanos, Dios sabe que ninguna secuencia temporal es demasiado corta para no poder incluir otra secuencia todavía más breve. En otras palabras, no hay átomos de tiempo. Descartes sí habla de instantes, que no tienen duración. Pero los instantes no son parte del tiempo; no son sus componentes: son límites o extremos. Así como la superficie es el límite o el extremo de un cuerpo,

un instante es el límite o término de una duración o un período. Como una superficie puede ser común a dos cuerpos, no es evidentemente parte de ninguno de ellos. De manera similar, un instante no es parte de los períodos cuyo límite común marca.[8]

IV

Es importante reconocer que, con el supuesto de que cualquier lapso temporal es divisible, se deduce de la doctrina de la creación continua una consecuencia bastante más radical que cualquiera de las cosas explícitamente señaladas por Descartes. Si toda duración es divisible, la proposición de que la existencia continua de una entidad exige una continua creación divina entraña que también la requiere la creación original de la entidad. Es decir que la actividad creadora continua de Dios se requiere para la *iniciación* de la existencia y no sólo para conservarla o prolongarla. En otras palabras, *cualquier* creación debe ser una creación continua.

La razón de ello es que cualquier existencia debe ser una existencia que prosiga durante determinado lapso. Ahora bien, como no hay un período más breve y todo lo que existe debe existir durante un tiempo, es ineludible que toda cosa existente debe existir durante un período más corto del que realmente existe. Por breve que sea su duración, necesariamente continúa más allá de lo indispensable para su existencia; por corta que sea su trayectoria, es más larga de lo que necesita ser. Las premisas del argumento de Descartes sobre la creación continua son: 1) sólo la actividad creadora divina puede asegurar la existencia de una cosa cuya existencia continua no es necesaria, y 2) una cosa existente puede dejar de existir en cualquier momento. Agreguemos un tercer inciso: 3) ningún período es un átomo temporal; siempre incluye un período de duración aun más breve. Puede deducirse entonces la siguiente conclusión: 4) no puede haber una cosa existente cuya duración sea tan breve que no requiera

8 Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, París, Flammarion, 1979, pp. 347-348.

una creación continua. Según la explicación de Descartes, por tanto, toda creación entraña una creación continua. Pues él insiste en que la existencia a lo largo de cualquier lapso divisible exige una creación continua a lo largo de él; y de ello, junto con el supuesto de que todo período es divisible, se sigue que no puede haber ninguna existencia en absoluto sin creación continua. Dios no puede crear nada sin conservarlo durante algún tiempo mediante su actividad creadora continua.

Pero ¿por qué se necesita acaso la creación continua por obra de Dios? ¿Por qué no es posible para Éste crear una cosa existente que tenga su propia capacidad de perdurar, sin ninguna otra atención de Su parte? Descartes supone que el movimiento continúa sin requerir ningún impulso adicional externo. ¿Por qué, entonces, insiste en que la existencia no puede perdurar –lo cual significa que no es posible en modo alguno– sin un ejercicio directo y constante del poder divino? Supongamos que para Dios *fuera* posible dotar a las cosas creadas por Él de la facultad de persistir. En ese caso no se necesitaría ninguna actividad conservadora continua de Su parte para sostenerlas. Una vez creadas por Él, las cosas sostendrían su existencia en virtud del poder que Dios les hubiera otorgado. Por lo que puedo ver, Descartes simplemente da por sentada, con respecto a estas cuestiones, la visión de santo Tomás y otros escolásticos, según la cual la posesión, en las cosas creadas, de una capacidad de existir por cuenta propia pondría en riesgo la omnipotencia divina.

El quid no es que el hecho de tener un poder inherente de existir haría a las cosas creadas independientes de Dios. Después de todo, el poder de Éste podría ser aun más grande que el de ellas y suficiente para destruirlas, de modo que la continuidad de su existencia dependería de la continua tolerancia de Dios aunque no dependiera de Él como fuente. El quid es, antes bien, que Dios es ser; y por lo tanto no puede causar el no ser. Tomás de Aquino afirma: "El no ser no tiene causa esencial; pues nada es una causa salvo que sea un ente, y un ente es esencialmente como tal una causa del ser. Por lo tanto, Dios no puede hacer que una causa tienda al no ser".[9] Dios no puede

9 Tomás de Aquino, *Summa theologica*, pregunta 104, artículo 3, respuesta a objeciones 1.

causar que nada deje de existir. Así, si el mundo tuviera dentro de sí el poder de continuar existiendo, Dios no podría imponerse directamente a ese poder. El mundo sería independiente de Él, no porque Él no fuera lo bastante poderoso para destruirlo, sino porque no podría usar Su poder para hacerlo. Por consiguiente, si vamos a estimar que los entes continuos dependen de Dios a lo largo de su duración, no debemos considerar que existen en virtud de un poder inherente a ellos.

V

¿Qué conserva la creación continua de Dios? Debe resultar claro que no puede ser la existencia de cosas finitas específicas como tales. Si lo fuera, esas cosas seguirían existiendo mientras persistiera la actividad creadora de Dios; y esto significa, desde luego, que existirían para siempre. Lo que la creatividad divina conserva sólo puede ser la *sustancia* o el *ser* de las cosas. Las cosas finitas individuales se originan en una adquisición de sustancia –sobre todo sustancia material– de formas específicas: por ejemplo, un constructor dispone los materiales de construcción a fin de que formen una casa. Ahora bien, en principio una casa podría dejar de existir de una de dos maneras. O bien los materiales de los que está hecha pueden ordenarse de otra manera; en otras palabras, pueden cambiar de forma, como ocurre cuando la casa se desmorona para transformarse en escombros. O bien esos materiales constituyentes de la casa –su sustancia o materia– pueden dejar de existir por completo; pueden quedar aniquilados o pasar del ser a la pura nada. No hace falta decir que Dios no impide que la primera de estas alternativas ocurra. Las casas, después de todo, se desmoronan hasta reducirse a escombros.[10] La

10 En la "Tercera meditación", a buen seguro, Descartes afirma que Dios conserva la existencia de una cosa finita en particular, a saber, el propio Descartes. Pero en ese texto éste todavía no se ve a sí mismo como un ser compuesto de cuerpo y alma. Se ve como una cosa pensante, esto es, una simple sustancia mental carente de partes y, en consecuencia, no susceptible de reordenamientos o disolución, y que sólo puede dejar de existir si Dios la destruye.

segunda alternativa no puede realizarse por la continua actividad creadora de Dios, que conserva la sustancia de la casa no sólo mientras ésta existe, sino a través de las múltiples transformaciones de la forma a las que está sometida cualquier porción finita de materia.

Esto indica que la explicación cartesiana de la situación con respecto al movimiento difiere, en realidad, mucho menos de lo que podría parecer a primera vista –y menos de lo que he sugerido– de su explicación de la situación con respecto a la existencia. Descartes supone que la continua actividad creadora de Dios conserva la sustancia material, que no aumenta ni disminuye porque su acto es siempre el mismo. Pero reconoce que las formas y configuraciones de la materia en cualquier momento dado dependen de los impactos cambiantes de las fuerzas naturales: las cosas materiales específicas no cambian ni perecen salvo como resultado de la acción de esas fuerzas sobre ellas. Lo mismo es válido para el movimiento. Descartes supone que los movimientos particulares persisten siempre que las fuerzas naturales no los afecten. Considera, no obstante, que la cantidad total de movimiento es constante. No se ve afectada por las fuerzas naturales, porque la sostiene la misma actividad creadora divina mediante la cual se conserva la materia. Tal vez, entonces, al fin y al cabo sea engañoso utilizar la expresión "inercia ontológica". Bien puede suceder que el concepto de inercia corresponda con mayor propiedad a las formas u ordenamientos del ser, y no al ser o la existencia misma. Las formas y los ordenamientos de lo que existe son, al parecer, los análogos más genuinos de los aspectos del movimiento –a saber, dirección, velocidad y distribución– a los cuales se aplica el principio de inercia cinética.

VI

Muchos intérpretes de la obra de Descartes consideran que su teoría de la creación continua entraña lo que ellos denominan "discontinuidad del tiempo". Uno de esos intérpretes, Étienne Gilson, entiende que el aserto de Descartes de que ningún momento del tiempo depende del momento precedente equivale a la afirma-

ción de que el tiempo es "*radicalement discontinu*" [radicalmente discontinuo].[11] Según Gilson, esa afirmación sobre la discontinuidad temporal implica que la duración no es intrínseca a la existencia. Estrictamente hablando, la continuidad de la existencia del mundo y de sus contenidos debe concebirse como una cuestión de "estados discontinuos sucesivos". Cada uno de esos estados sucesivos del mundo exige, de acuerdo con esta interpretación, una creación divina específica y separada. De ese modo, Gilson contrasta un universo en el cual el tiempo es continuo –"un univers doué d'une durée intrinsèque et d'une permanence réelle" [un universo dotado de una duración intrínseca y una permanencia real]– con "un univers d'états successifs discontinus tel que l'univers cartésien" [un universo de estados sucesivos discontinuos como el universo cartesiano]. En la concepción de Descartes, según la entiende Gilson, el tiempo no corre por su propia cuenta, y los cambios que se producen en los objetos naturales tampoco ocurren en virtud de poderes activos inherentes a la naturaleza. Lo que sucede en el mundo natural no se debe a la causalidad eficiente de los acontecimientos naturales inmediatamente anteriores. Antes bien, todos los acontecimientos son los resultados directos de la agencia divina. Así, Gilson sostiene que la idea de la discontinuidad temporal está estrechamente relacionada con la doctrina del ocasionalismo, que atribuye toda la causación eficiente a Dios. También tiene íntima conexión, siempre según Gilson, con el rechazo cartesiano de la metafísica de las formas sustanciales. Pues al rechazar esa teoría Descartes abandonó la única explicación disponible del cambio como un proceso que debe entenderse en términos de fuerzas inherentes a la naturaleza.

Aunque un tanto más detallado, Gueroult propone el mismo enfoque de la teoría de la creación continua de Descartes. En su interpretación, como en la de Gilson, la discontinuidad del tiempo es una implicación de la idea de Descartes de que todos los instantes temporales son recíprocamente independientes. La concepción de sentido común del cambio es que hay objetos duraderos que, de vez

11 Étienne Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode*, París, J. Vrin, 1947. Todas las citas de Gilson corresponden a las pp. 340-342 de este libro.

en cuando, sobrellevan diversas alteraciones de sus características. Gueroult sostiene que a partir de la tesis de Descartes de que cada instante es independiente de los demás, se deduce que esa visión de sentido común del cambio es incorrecta. Este autor cree que la descripción de la creación continua compromete a Descartes con una concepción del cambio que es esencialmente cinematográfica. Desde el punto de vista de esa concepción cinematográfica, no debemos suponer que en el mundo hay cosas perdurables que se someten al cambio. Cuando éste se produce, lo que sucede es que el mundo deja de existir y es reemplazado por otro en el que las cosas son un tanto diferentes. En vez de objetos duraderos, tenemos una sucesión infinita de mundos o estados del mundo instantáneos, cada uno de los cuales está separado y es independiente de los otros. La continuidad y la duración no son más inherentes a cualquiera de esos mundos sucesivos de lo que lo es el movimiento a las fotografías fijas cuya sucesión genera la ilusión de movimiento en una película.

Tal como Gueroult entiende el asunto, Descartes estima que el movimiento no tiene una realidad dinámica intrínseca. Antes bien, "le mouvement est constitué par une infinité d'instants absolus où [...] il n'y a pas de mouvement" [el movimiento está constituido por una infinidad de instantes absolutos [...] en los que no hay movimiento]. Así, "le mouvement temporel de translation décrit par un corps qui se meut se résout en une répétition de créations d'univers. [...] Il n'y a pas transport du corps, mais celui-ci est créé ici, puis il est créé là" [el movimiento temporal de traslación descrito por un cuerpo que se mueve se resuelve en una repetición de creaciones de universos. [...] No hay transporte del cuerpo, sino que éste es creado aquí y luego allá]. Esto es equivalente a la tesis de la discontinuidad temporal, en la interpretación de Gueroult: "les diverses créations [d'univers] sont discontinues, puisque aucune d'elles n'est intrinsèquement liée à la précédente, puisqu'il n'y a pas passage, mais instauration et répétition de créations libres" [las diversas creaciones [de universos] son discontinuas, pues ninguna de ellas está intrínsecamente ligada a la anterior, por no haber pasaje sino instauración y repetición de creaciones libres]. El quid del argumento, desde luego, no radica en sostener sin más que, de hecho, las cosas creadas no se mueven, sino que no hay posibilidad de que

lo hagan. Pues el movimiento transcurre en el tiempo, y las cosas creadas no duran. La existencia continua del mundo no está constituida por la persistencia en el ser de esas cosas creadas, que son capaces de moverse o sobrellevar la modificación de sus características durante el período en el cual persisten. Está constituida por una secuencia de estados del mundo, cada uno de los cuales es instantáneo, es decir que carece absolutamente de duración.

A mi juicio, la atribución de esta doctrina a Descartes se basa en un malentendido o una confusión. Para Gueroult, como sin lugar a dudas también para Gilson, la tesis de que el tiempo es discontinuo equivale a la tesis de que las partes del tiempo son independientes. Así, al hablar de estas últimas, Gueroult se refiere a "leur auto-suffisance intrinsèque, leur absolue indépendance réciproque qui constituent précisément leur discontinuité" [su autosuficiencia intrínseca, su absoluta independencia mutua, que constituyen justamente su discontinuidad]. De conformidad con esta interpretación, los estados sucesivos del mundo son discontinuos precisamente porque "aucune d'elles n'est intrinsèquement liée à la précédente" [ninguna de ellas [las diversas creaciones] está intrínsecamente ligada a la anterior] y, por consiguiente, "il n'y a pas passage, mais [...] répétition de créations libres" [no hay pasaje sino [...] repetición de creaciones libres].

Ahora bien, esto es confuso. Pues la idea de un continuo o de una serie continua no parece tener nada que ver con la característica en la cual Gueroult centra su atención y su argumento. El hecho de que una serie sea continua no está ligado, en esencia, a la autosuficiencia o la dependencia de sus elementos. La continuidad tiene que ver con algo completamente distinto: el hecho de que la serie esté o no interrumpida por separaciones. Una serie continua no está compuesta de unidades o átomos irreducibles, cada uno de los cuales está separado de los otros o es externo a ellos. Se trata de una serie infinitamente divisible y tal que cualquiera de sus segmentos finitos también puede dividirse al infinito. No parece haber ninguna conexión íntima entre esta idea de continuidad y la idea de una serie cuyos elementos se generan de tal manera que cada elemento sucesivo es dependiente del que lo precede en la serie. Descartes, de hecho, sostiene con bastante claridad que el tiempo no es una serie de este

último tipo. Pero esto difícilmente lo fuerce a adherir a la idea de que el tiempo no es continuo.

La idea de continuidad corresponde a las características *formales* de una serie. La idea de independencia que está en juego aquí concierne a las relaciones *sustantivas* que pueden existir entre los elementos de una serie. La aparición de cada elemento sucesivo de ésta podría depender del elemento precedente, aun cuando la serie no fuera continua, infinitamente divisible o densa. Por otra parte, una serie podría no tener interrupción alguna, y sus elementos podrían circular de manera completamente continua, aunque la existencia de cada uno de ellos no dependiera de ningún otro. Supongamos que cada átomo de una secuencia de átomos indivisibles genera el siguiente. Tendríamos entonces una serie discontinua, pero en ella la existencia de cada elemento dependería del anterior.

La interpretación de la teoría de la creación continua de Descartes en términos de discontinuidad supone que el filósofo considera que la conservación divina de la existencia consiste en la ejecución de una serie de actos creadores. Implica que el acto mediante el cual Dios conserva la existencia y el acto mediante el cual la crea son el *mismo*, sólo en el sentido de que son actos del *mismo tipo*. En otro sentido, esos actos son muy distintos: sus efectos difieren, no sólo con respecto a los momentos en que se producen, sino también en relación con sus rasgos cualitativos. Así, la creación continua supone, de acuerdo con la interpretación de la discontinuidad, la ejecución divina de numerosos actos creadores. Estos actos son iguales en cuanto todos son actos de creación, pero difieren en lo concerniente a lo que crean. Por ese motivo, entonces, Dios crea tanto *repetida* como *diversamente*.

Ahora bien, es indiscutible que Descartes insiste en que los elementos de una sucesión temporal son recíprocamente independientes. El tipo de independencia que afirma no es, sin embargo, sustantiva sino estrictamente formal. Cuando dice que "de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être" [del hecho de que antes haya existido no se sigue que ahora deba existir], no hace otra cosa que plantear un simple argumento lógico: a saber, que no es contradictorio suponer que alguien existió un poco antes y ahora no existe. Cuando habla de "la nature du

temps ou de la durée de notre vie [...] étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres" [la naturaleza del tiempo o de la duración de nuestra vida [...] es tal que sus partes no dependen unas de otras], sólo quiere decir que en el concepto de secuencia temporal no hay nada que haga imposible el final de ésta en algún momento. No hay una necesidad lógica que obligue a una serie temporal, pasado un momento determinado, a continuar. En otras palabras, la continuidad de la existencia es un hecho lógicamente tan contingente como su inicio.

Si la discontinuidad temporal sólo fuera equivalente a este tipo de independencia, se incurriría en una notoria contradicción si se afirmara a la vez que las partes del tiempo son independientes y éste es continuo. Así, es fácil entender la perplejidad de Gueroult ante los comentaristas que niegan que Descartes conceptualice el tiempo como discontinuo, pues ese autor cree que de tal modo plantean ambas afirmaciones; a su juicio, reconocen que para aquél las partes del tiempo son independientes y sostienen que atribuye un carácter discontinuo al tiempo. Gueroult se queja:

> Il semble bien difficile [...] de comprendre le *distinguo* établi ici entre, d'une part, la contingence, la séparation et l'indépendance réciproque des parties, et, d'autre part, la discontinuité, vu que celle-ci se définit précisément par ces trois caractères.*

Es mucho más fácil entender el intento de distinguir entre la discontinuidad y la independencia recíproca de las partes del tiempo, por lo demás, una vez que reparamos en que la tesis de la discontinuidad que Gueroult y otros atribuyen a Descartes no puede definirse, de hecho, en términos de la tesis de éste de que las partes del tiempo son lógicamente independientes.

* [Parece muy difícil [...] comprender el *distingo* establecido aquí entre, por un lado, la contingencia, la separación y la independencia recíproca de las partes, y, por otro, la discontinuidad, habida cuenta de que ésta se define precisamente por esas tres características.]

VII

La razón por la cual comentaristas como Gueroult y Gilson interpretan como lo hacen la doctrina de la creación continua de Descartes radica, creo, en que ven su adopción de esa doctrina como una consecuencia de su rechazo de la teoría medieval de las formas sustanciales. La teoría de las formas sustanciales fue un intento de proponer una explicación metafísica del cambio. Según ésta, los cambios naturales y normales sufridos por una cosa se producen en virtud de la influencia de sus formas sustanciales, que guía su desarrollo y explica el proceso inherente mediante el cual un objeto duradero pasa de un estado a otro. La forma sustancial de un objeto determina cuáles son las características de éste durante los segmentos sucesivos de su existencia continua. Así, los diversos estados sucesivos del objeto manifiestan un orden natural; la secuencia natural de esos estados tiene una coherencia interna, consistente en la expresión progresiva de una forma sustancial. Por esa razón, el cambio natural tiene una dirección, un significado o una meta intrínseca. En este aspecto, los varios segmentos temporales de la historia de una cosa no son independientes en modo alguno. Como en un proceso de crecimiento, el carácter de cada uno de ellos depende al menos en parte del carácter del segmento precedente. Esta dependencia no es puramente formal; es una relación sustantiva. Las características específicas manifestadas por cada segmento temporal son pertinentes, en un sentido determinado por la forma sustancial de la cosa, a las características que se manifestarán en el siguiente.

Ahora bien, Descartes rechaza de manera enfática la teoría de las formas sustanciales. Por lo demás, ese rechazo es un aspecto de fundamental importancia de su programa filosófico y científico. Es esencial reconocer, empero, que su teoría de la creación continua no es una consecuencia de esa actitud. La razón por la que cree que la creación debe ser continua no es la inexistencia de formas sustanciales que aseguren y expliquen el condicionamiento de las etapas ulteriores en la trayectoria de los objetos naturales por las características de las etapas previas. El motivo de su adhesión a la doctrina de la creación continua es el mismo sobre cuya base Descartes supone que la creación original es indispensable: como el mundo no existe

por causa de sí mismo, debe ser creado por alguna agencia externa a él. Así como las cosas que son creadas deben serlo porque no pueden (a diferencia de Dios) deducir su existencia de sí mismas, deben igualmente ser creadas de manera continua porque tampoco pueden derivar de sí mismas la continuidad de esa existencia.

La validez de este simple argumento no depende de suponer que la teoría de las formas sustanciales es inaceptable. Aun en un mundo moldeado y guiado de manera generalizada por esas formas, el argumento sería igualmente aplicable y sólido. Después de todo, es sin duda obvio que, haya o no formas sustanciales, la existencia de Descartes en un momento no exige su existencia en el siguiente. Es cierto que la teoría de las formas sustanciales da a entender que las etapas ulteriores en la trayectoria natural de un objeto dependen de las etapas anteriores. Pero esa clase de dependencia no es la que Descartes rechaza cuando construye su argumento en respaldo de la necesidad de la creación continua. Así, la discontinuidad en que hacen hincapié Gueroult y Gilson no es una alternativa al tipo de continuidad que él rechaza al abandonar la teoría de las formas sustanciales. Su impugnación de ésta lo compromete, en efecto, con cierto tipo de discontinuidad. Pero esto no significa que también deba adherir al tipo de discontinuidad implicada en la negación de que el tiempo es continuo.

La teoría de la creación continua pretende explicar el hecho de que las cosas creadas sigan existiendo aun cuando no sea posible encontrar en ellas nada que exija la continuidad de su existencia. En cuanto al interrogante de si esa existencia es continua o discontinua, parecería que la teoría de la creación continua lo deja sin respuesta clara. Tal vez algo pueda sacarse del hecho de que Descartes, al hablar de la actividad por cuyo intermedio Dios preserva o conserva las cosas creadas, se refiera invariablemente a ella como "continua". Uno podría quizás argumentar que no tendría sentido decir que la actividad conservadora de Dios es una cuestión de creación *continua*, a menos que la existencia misma del mundo creado también fuera continua. Si la existencia temporal creada fuera *dis*continua, ¿por qué habría de necesitarse una actividad continua para conservarla? De manera análoga, es difícil entender de qué manera la actividad creadora continua de Dios puede tener como producto

una secuencia discontinua. ¿Cómo puede ser posible que, en este aspecto, el efecto no refleje su causa? Si la actividad creadora de Dios no tiene interrupciones, ¿cómo pueden explicarse las interrupciones en el fruto de esa actividad? ¿Debemos suponer que la agencia de Dios falla el tiro de vez en cuando, de modo que en esos momentos no crea nada?

La existencia continuada de las cosas creadas exige una actividad creadora continua de parte de Dios porque en la naturaleza de la existencia temporal no hay nada intrínseco capaz de garantizar la continuidad de la existencia de un ente temporal. Sería un tanto inexacto decir que la existencia continuada de una cosa temporal nunca es *necesaria*; antes bien, el quid es que la continuación de su existencia no es *causada por sí misma*. Quien considere como verdad necesaria que Dios crea las cosas temporales, bien podría estimar que la existencia de esas cosas es necesaria, pero no causada por sí misma. Lo que Descartes quiere sostener con respecto al tiempo es que la existencia continua de las cosas temporales, sea o no necesaria, debe explicarse por algo exterior a ellas. Ningún momento de su existencia depende simple y suficientemente de un momento precedente. La continuación o la duración de un objeto temporal no está garantizada por su naturaleza intrínseca. Sólo el poder de Dios puede garantizarla.

VIII

El abandono de la teoría de las formas sustanciales y de la continuidad sustantiva a la que ella da cabida nos lleva a preguntarnos cómo se propone Descartes explicar los cambios naturales sufridos por las cosas temporales creadas. La única respuesta ofrecida por el filósofo a este interrogante aparece en el siguiente pasaje, bastante sucinto, del capítulo 7 de *Le monde*:

> Sachez donc, premièrement, que […] je me sers de ce mot ["la Nature"] pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises tou-

> tes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature.[12]*

Este pasaje muestra con claridad, creo, que Dios no es ni directa ni inmediatamente la causa del cambio. En este aspecto, Descartes coincide con los escolásticos, cuya teoría de las formas sustanciales también situaba la fuente inmediata del cambio natural en otra parte y no en la actividad divina.

La relación activa de Dios con la realidad temporal, tal como Descartes la entiende, es directamente congruente con la inmutabilidad divina. Aunque Dios crea de manera continua, no hay cambio ni alteración en Su acto creador. El acto mediante el cual Él conserva las cosas creadas no difiere del acto de creación ni en carácter ni en número. No es otro acto creador de la misma clase. Y mucho menos es otro acto creador que tiene un efecto diferente y, por lo tanto, debe tener un carácter diferente. Es el acto idéntico. La creación continua de Dios no implica repetición ni alteración de Su actividad. El mismo acto crea y a la vez conserva lo que crea.

La objeción de Descartes a la teoría de las formas sustanciales es que no tiene sentido ni explica nada. No nos ayuda verdaderamente a entender cómo ocurre el cambio o qué hace que las cosas sucedan. Que Descartes proponga o no una explicación más útil del cambio

12 René Descartes, *Le monde*, capítulo 7; AT, vol. XI, pp. 36-37.

* ["En primer lugar, sabed que me sirvo de esta palabra ["la naturaleza"] para significar la misma materia en tanto la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas simultáneamente, y bajo la condición de que Dios la conserva del mismo modo que la ha creado. Del hecho de que Dios la conserva, se sigue necesariamente que debe haber numerosos cambios en sus partes que, no pudiendo propiamente –según me parece– atribuirse a la acción de Dios porque la materia no cambia en nada, los atribuyo a la naturaleza; y denomino leyes de la naturaleza a las reglas que han seguido aquellos cambios" [la cita corresponde a la edición española: *El mundo. Tratado de la luz*, trad. de Salvio Turró, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 123 (N. del E.)].

es harina de otro costal. Como él dice, las leyes de la naturaleza formulan las reglas a través de las cuales se produce el cambio. Pero por sí mismas esas reglas no explican qué lleva a los cambios naturales a ocurrir de conformidad con ellas. Así, Descartes necesita hacer algo más, al margen de invocar las leyes de la naturaleza, para ilustrar el hecho de que ésta se ajusta a ellas. En su mayor parte, la filosofía moderna ha renunciado a esa tarea, al menos desde Hume y su aniquilación de la noción de causalidad. La mayoría de los filósofos posteriores a él creen tener algo útil que decir en lo concerniente a la validez del razonamiento inductivo o sobre la justificación de nuestro respaldo en lo que identificamos como leyes de la naturaleza. Pero lo que tienen que decir es meramente epistemológico. Aun cuando supongamos que sus aserciones son correctas, esos filósofos no nos ayudan mucho a entender cuáles son los factores que explican la conformidad de los objetos y acontecimientos naturales a esas leyes.

Descartes parece haber creído posible dar "*démonstrations* a priori *de tout ce qui peut être produit*" [demostraciones *a priori* de todo lo que puede producirse] en el mundo.[13] Puede ser, entonces, que considere lógicamente necesarias las leyes de la naturaleza. Eso sería una explicación suficiente de por qué el mundo se ajusta a ellas. Sea como fuere, su comprensión del papel de Dios en lo relacionado con el curso de la naturaleza es en ciertos aspectos muy clara. Como Dios es inmutable, Su actividad nunca varía. Cualesquiera sean los cambios naturales que ocurran, su origen debe estar, por lo tanto, en las características permanentes e invariables del mundo creado. Dios crea ese mundo, con las características invariables que explican el cambio, mediante un acto creador que se vale por sí mismo para sostener la existencia de lo que crea.

13 *Ibid.*, p. 47.

6
Acerca de la libertad y los límites de la voluntad*

I

¿De qué hablamos cuando hablamos de "libertad de la voluntad"? La expresión "libre voluntad" o "libre albedrío" no tiene un uso convencional inequívoco ni en el habla corriente ni en el vocabulario especial de los filósofos. Y en la reflexión que dedicamos a nosotros mismos tampoco hay una función clara y específica que el consenso general considere servida por la noción de libre voluntad. ¿Qué aspecto o posibilidad precisa de la experiencia supuestamente aprehende ésta? ¿Qué lugar ocupa en el esquematismo de nuestra experiencia?

La noción es problemática, en efecto, con respecto a sus dos componentes. No sólo es tan difícil en este contexto como en otros determinar con precisión el significado de *libertad*. Además, nuestra idea misma de la *voluntad* es bastante vaga. No es de sorprender, entonces, que las discusiones sobre el libre albedrío suelan ser oscuras y poco concluyentes.

Sin embargo, aun las personas que admiten no saber del todo de qué hablan pueden mostrar una seguridad plena y (más o menos) justificable en lo concerniente a qué decir. Tal es la posición en que confiesa encontrarse Rogers Albritton: "Libre albedrío es lo que tenemos si la voluntad es libre, como desde luego lo es. No sé con exactitud qué significa nada de eso, pero tampoco sé cómo dudar de que

* "Concerning the freedom and limits of the will", en *Philosophical Topics*, Nº 17, 1989, pp. 119-130.

tenemos libre albedrío. La voluntad es libre, signifique eso lo que significare".[1] Por otra parte, Albritton se ve en la necesidad de plantear una tesis adicional sobre la *extensión* de la libertad de la voluntad. Y señala que esa tesis ya fue propuesta por Descartes:

> Descartes sostuvo que la voluntad es perfectamente libre, "tan libre en su naturaleza que no puede restringírsela". "Que todo el mundo examine las profundidades de sí mismo", se dice que dijo a Frans Burman, "e indague si tiene o no una voluntad perfecta y absoluta y puede concebir algo que lo supere en materia de libre albedrío. Estoy seguro de que todos comprobarán que es como yo digo". […] Tiendo a coincidir con Descartes (p. 239).

Albritton supone que, si se comprende por qué esa doctrina le parece tan atractiva, se aclarará el sentido de su juicio de que la voluntad es libre. De modo que se propone "descubrir algo sobre el significado de estas expresiones" ("libre albedrío", etc.) considerando "por qué […] tengo una inclinación tan fuerte a coincidir con el cálculo *prima facie* absurdo de Descartes de *cuán* libre es la voluntad" (p. 243).

En los pasajes citados por Albritton, el cálculo cartesiano se transmite en juicios como el siguiente: la voluntad es perfecta, la voluntad es absoluta, la voluntad es perfectamente libre, está en la naturaleza de la voluntad ser tan libre que no es posible restringirla, la libertad de nuestra voluntad es tan grande como quepa concebírsela. Los juicios de este tipo suscitan naturalmente interrogantes escépticos, que Albritton formula así:

> ¿Cómo podría nuestra voluntad no tener límites, como nuestra digestión? ¿Acaso no carecemos con bastante frecuencia –o de vez en cuando, como mínimo– de libertad de la voluntad, en un asunto u otro […]? ¿Qué diablos podría ser tan absoluto y seguir llamándose razonablemente libertad? Si la voluntad en el mundo fuera

1 Rogers Albritton, "Freedom of will and freedom of action", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. LIX, Nº 2, noviembre de 1985, p. 243. En lo sucesivo, las referencias a los números de página de este artículo se pondrán entre paréntesis en el texto.

> una facultad, digamos, de no preocuparse jamás por nada, ¿no sería posible restringir de alguna manera su ejercicio? (p. 239).

Albritton, por supuesto, rechaza todas estas dudas. A su juicio, nuestra voluntad (a diferencia de nuestra digestión) no tiene límites; *siempre* tenemos, en cualquier cuestión, libertad de la voluntad; es imposible restringir el ejercicio de ésta. Albritton cree, en suma, que nuestra voluntad es ilimitada y nuestra libertad, absoluta.

II

¿De qué se trata todo esto? ¿Qué debemos pensar de estas diversas caracterizaciones planteadas por Descartes y Albritton de la voluntad, sus límites y su libertad? Y ya que estamos, ¿cómo comenzaremos a pensar lo que pensamos de ellas? La propuesta de hacerlo mediante una inmersión profunda en nosotros mismos no es, en verdad, muy prometedora. Ese método no me ha permitido, en todo caso, ver que en su libertad mi voluntad es perfecta y absoluta. El inconveniente del método es que ni la noción de voluntad ni la de su libertad están suficientemente determinadas. Por consiguiente, lo que ocurre cuando profundizo en mí mismo es que tiendo a desorientarme un poco. No estoy demasiado seguro de lo que debo *observar* allí abajo, ni de lo que debo *buscar*.

Gary Watson afirma que la doctrina sostenida por Descartes y Albritton es "imponente".[2] Por lo demás, el mismo Albritton declara que si bien el enunciado de que la voluntad es perfectamente libre puede ser "*prima facie* absurdo", no es en modo alguno extravagante. El enunciado "no me parece una ampulosidad", explica, "sino una simple verdad" (p. 243). A buen seguro, el hecho de que una verdad sea simple es muy compatible con una imponencia que deja sin respiración. Una persona puede quedarse sin respiración precisamente cuando comprende con sorpresa que cierta verdad es, después de todo, muy simple. Pero no es ése el tipo de simplicidad que Albritton

2 Gary Watson, "Free action and free will", en *Mind*, Nº 46, 1987, p. 163.

tiene en mente. Pues su argumento con respecto a la presunta verdad de que la voluntad es perfectamente libre es que dicha verdad "acaso sea tan simple que, en algún sentido, no hay nada en ella" (p. 243). El tipo pertinente de simplicidad es, en otras palabras, la simplicidad del vacío.

¿Qué verdad pertinente, de la cual sea plausible decir que en cierto sentido es vacía, puede colegirse razonablemente de las afirmaciones de Albritton y Descartes acerca de la voluntad?

III

El aserto de que "la voluntad no tiene límites" podría significar que no hay una limitación específica, la misma para cada voluntad, por la cual todas ellas están necesariamente restringidas. Eso dejaría abierta la posibilidad de que toda voluntad estuviera limitada en algún aspecto particular propio. Sólo entrañaría que no hay límites obligatorios para todas las voluntades: límites presuntamente inherentes a la naturaleza misma de la voluntad. Resulta bastante claro, sin embargo, que cuando Descartes afirma que "Dios nos ha dado una voluntad sin límites [...] [una] voluntad infinita", no pretende dejar abierta esa posibilidad.[3] No quiere decir sólo que no hay una limitación única que obliga a toda voluntad. Quiere decir que ninguna voluntad puede limitarse en modo alguno. Al afirmar que nuestra voluntad no tiene límites o es infinita, su argumento es que cada uno de nosotros puede querer todo lo que imaginablemente puede querer cualquier otro. "La voluntad puede parecer en cierto sentido infinita", dice Descartes, "puesto que no conocemos nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de la inconmensurable voluntad de Dios".[4] En otras palabras, no hay en principio querer concebible que no podamos cumplir.

3 René Descartes, carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639; Ferdinand Alquié (ed.), *Descartes: Œuvres philosophiques*, vol. II, París, Garnier frères, 1963, p. 153.

4 René Descartes, *Principles of philosophy*, I, 35, en John Cottingham, Robert Stoothoof y Dugald Murdoch (eds.), *The philosophical writings of Descartes*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 204. En lo sucesivo citaremos

Albritton plantea en sustancia el mismo argumento, creo, cuando insiste en que no hay límites a nuestra voluntad salvo los fundados en consideraciones "'gramaticales', 'conceptuales' o lógicas'" (p. 244). Según su consideración, como según la de Descartes, somos capaces de cualquier querer que pueda describirse de manera significativa y coherente, es decir, de cualquier querer concebible. Nadie puede querer nada que nosotros no podamos querer.

Me pregunto si, en realidad, la pertinencia más directa de estas aserciones sobre la voluntad apunta a una comprensión de la *libertad* de ésta. ¿No sería más adecuado considerar que los dichos de Descartes y Albritton corresponden más al *poder* de la voluntad que a su libertad? Pues su atención, al parecer, se concentra en forma más inmediata en lo que somos *capaces* de querer o lo que nuestra voluntad *puede* hacer, y no en la medida en que ésta está *libre de restricciones* o nosotros somos *libres de usarla*.[5]

Albritton plantea en forma retórica la siguiente pregunta: "¿Cómo podría nuestra voluntad no tener límites, como nuestra digestión?" Supongamos que *sí*, que nuestra voluntad, como nuestra digestión, tiene límites. ¿Cómo estaría limitada, entonces? La digestión, sin duda, no está limitada en lo tocante a su libertad –¿qué diablos sería "libertad de digestión"?–, sino con respecto a su capacidad o poder. Hay ciertas tareas digestivas concebibles que nuestra digestión no puede concretamente llevar a cabo; hay cosas que somos incapaces de digerir. Albritton cree que, en este aspecto, nuestra voluntad *no* es como nuestra digestión. En su opinión, no hay una tarea volitiva concebible que nuestra voluntad no pueda realizar efectivamente; no hay nada que seamos incapaces de querer. Esto me parece más una opinión sobre el poder de la voluntad que sobre su libertad.

---

como "CSM" esta edición de las obras de Descartes [la cita corresponde a la edición española: *Los principios de la filosofía*, trad. y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, 1995, Parte I, XXXV, p. 42 (N. del E.)].

5 En general, la distinción entre poder y libertad tiende a ser un tanto inestable y elusiva. En este aspecto, la confusión se agrava por el hecho mismo de que el libre albedrío no se identifica a veces como una variedad de la libertad sino como un tipo de poder. Por ejemplo, Watson explica que el libre albedrío es "el poder de los seres racionales de querer de una manera y no de otra, cuando se les presentan alternativas" ("Free action and free will", *op. cit.*, p. 163).

El hecho de tener el poder de hacer algo no entraña el disfrute de la libertad de hacerlo, así como la libertad de hacer algo no implica la posesión del poder correspondiente. Hobbes sugiere que la libertad tiene que ver con las relaciones externas de una cosa, mientras que el poder es una característica inherente:

> Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de [...] impedimentos externos al movimiento. [...] Ahora bien, cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad.[6]

¿Debemos suponer, entonces, que cuando Descartes caracteriza la libertad como "tan libre *en su naturaleza* que no puede restringírsela" (las bastardillas son nuestras), Hobbes habría dicho, en cambio, que la voluntad es "tan *poderosa* en su naturaleza que no puede restringírsela"? Así parece. Pues si el hecho de que no puedan imponerse restricciones a la voluntad obedece a las características inherentes de ésta ("la constitución misma de la cosa"), como Descartes evidentemente supone, en términos de Hobbes ese rasgo se aplica en esencia no a la libertad de la voluntad, sino a su poder.

No obstante, también podría aplicarse a la libertad de la voluntad en un sentido derivado. Si algo es tan poderoso que *no se puede* restringirlo, es imposible limitar su libertad; pues ninguna circunstancia externa puede impedir su movimiento. Las cadenas despojan a una persona de libertad sólo en virtud del hecho de que para ella es difícil o imposible romperlas. No menoscabarían en lo más mínimo la libertad de un individuo tan fuerte que pudiera moverse a través de ellas de manera tan desenvuelta como nosotros lo hacemos a través de los círculos de aire que por lo común rodean nuestros miembros. Así, si el poder de la voluntad no tuviera límites, no habría tampoco límites para su libertad. Un poder ilimitado entraña una libertad ilimitada.

6 Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. 21 [la cita corresponde a la edición española: *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 171 (N. del E.)].

Pero ¿es razonable pensar que lo que da a nuestra voluntad su completa y absoluta libertad es el hecho de ser más poderosa que cualquier cosa que pudiera restringirla o impedirla? ¿Es acaso plausible que la perfección de nuestra voluntad consista fundamentalmente en la posesión de un poder ilimitado? No lo es en modo alguno. La voluntad, sin lugar a dudas, no *parece* muy poderosa. No somos conscientes, creo, de poseer en nuestra voluntad una fuerza, energía o vigor de tal magnitud que sea imposible derrotarla u oponérsele en forma eficaz. Mucha gente afirma, como lo hace Descartes, tener una conciencia o sensación inmediata de que su voluntad es enteramente libre. Nadie, que yo sepa, reivindica la conciencia o la sensación inmediata de que la voluntad tiene un poder ilimitado. Tal vez en algún aspecto nos sintamos totalmente libres. Pero, en lo que respecta a la voluntad, no nos sentimos sin duda irresistiblemente poderosos. Cualquiera sea el carácter *prima facie* absurdo de la idea de que la voluntad es absolutamente libre, parece aun más descabellado sugerir que su poder no tiene límites.

IV

Me parece desafortunado que la distinción entre la libertad de la voluntad y su poder sea objeto de un desconocimiento tan generalizado en las discusiones sobre el libre albedrío. Sin embargo, no creo necesario considerar si la mejor manera de entender la doctrina defendida por Descartes y Albritton es estimar que tiene que ver principalmente con el poder de la voluntad o bien con su libertad. Pues la doctrina, en realidad, no corresponde ni a uno ni a otra. A mi juicio, el modo más apropiado de entender la afirmación de que la voluntad es ilimitada es considerar que no tiene conexión alguna con estos parámetros.

Descartes insiste en que la libertad de su voluntad es tan amplia como puede serlo. Se dice incapaz de “concebir nada [...] que lo supere en materia de libre albedrío”. Así, su punto de vista es claramente el de que *ninguna voluntad podría ser más libre que la suya*. Es importante advertir, sin embargo, que Descartes también adhiere

a *otra* perspectiva concerniente a la extensión de la libertad de su voluntad, a saber, *¡que ninguna voluntad podría ser menos libre que la suya!*

Esta postura es notoria en la "Cuarta meditación", donde Descartes se explaya sobre su argumento de que la voluntad es "tan perfecta y tan grande que la posibilidad de un mayor incremento de su perfección o su grandeza está más allá de mi entendimiento".[7] Su comentario es que este argumento equivale a la idea de que ni siquiera la voluntad de Dios es más grande que la suya, al menos cuando aquélla se "considera como voluntad en el sentido estricto y esencial". Y Descartes explica que las voluntades de Dios y del hombre son en ese sentido iguales, "porque la voluntad consiste simplemente en la aptitud de hacer o no hacer algo (esto es, afirmar o negar, buscar o evitar)".[8] Aclara esta explicación cuando analiza por qué no puede culparse a Dios de haber hecho a los seres humanos pasibles de error. La razón por la cual estamos expuestos al error, sostiene, es que nuestra voluntad es más amplia que nuestro intelecto. Pero Dios no podría habernos dado una voluntad menos amplia: "pues como la voluntad consiste simplemente en una cosa que es, por así decirlo, indivisible, su naturaleza, al parecer, excluye la posibilidad de quitarle nada".[9]

De tal modo, Descartes no puede concebir ninguna libertad cuya libertad sea superada por la nuestra. Como no se les puede quitar nada, ninguna voluntad puede ser menos que ninguna otra. En otras palabras, la extensión o magnitud de nuestra voluntad es, con respecto a su libertad, tan pequeña como podría serlo. Este argumento no contradice la tesis de que esa libertad es tan grande que no podría ser mayor. Se limita a plantear la idea adicional y compatible de que la libertad de nuestra voluntad es tan pequeña que no podría ser menor. La posición global de Descartes acerca del tema es simplemente que ninguna voluntad –fuera divina o humana o perteneciente a una criatura de alguna otra clase– podría tener más o menos libertad de la que tiene.

7 René Descartes, AT, vol. VII, p. 57; CSM, vol. II, p. 39 [trad. esp.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977].
8 René Descartes, AT, vol. VII, p. 57; CSM, vol. II, p. 40.
9 René Descartes, AT, vol. VII, p. 60; CSM, vol. II, p. 42.

Según Descartes, el hecho de poseer una voluntad tiene que ver con la posesión de cierta aptitud, a saber, la "de hacer o no hacer algo (esto es, afirmar o negar, buscar o evitar)". No resulta del todo claro en qué consiste o qué entraña la posesión de esa aptitud. Sin embargo, lo que Descartes afirma sobre ella deja ver que la considera como una cuestión de todo o nada. O bien uno posee por completo la aptitud en cuestión o bien no la posee en absoluto. Cada vez que la posee, por lo tanto, lo poseído (al menos "cuando se la considera como voluntad en el sentido estricto y esencial") es exactamente lo mismo.

Descartes atribuye esa naturaleza de todo o nada de la voluntad al hecho de que ésta es simple o indivisible. En su opinión, esto "excluye la posibilidad de quitarle nada". La posibilidad que él supone excluida es la de una voluntad de la cual se ha suprimido parte de su aptitud, o cuyo alcance ha sido reducido. Esto es imposible, porque disminuir una voluntad aunque fuera mínimamente sería aniquilarla por completo. Si algo se le sustrajera, dejaría de existir. Así, de conformidad con la doctrina de Descartes, ni la voluntad misma ni su posesión admiten variación alguna de grado. Todas las voluntades son iguales. Ninguna puede ser más o menos perfecta de lo que es.

Aunque Albritton no caracteriza la voluntad como simple o indivisible, parece igualmente empeñado en sostener que la libertad de la voluntad no es sólo tan grande sino también tan pequeña como quepa concebírsela. Según su caracterización, el hecho de que la voluntad sea perfectamente libre no es una mera contingencia sino una cuestión de verdad necesaria: la idea de la "falta de libertad de la voluntad" es, sugiere, "incomprensible, una imagen sin aplicación" (p. 250). Esto implica que no puede haber diferencia en la magnitud de libertad disfrutada por distintas voluntades. La libertad de la voluntad es una cuestión de necesidad. En consecuencia, cada voluntad debe tener como tal justamente la libertad que, por fuerza, tienen todas las voluntades. Si bien esto significa que ninguna voluntad podría tener una libertad más grande que la nuestra, también implica la imposibilidad de que tuviera menos.

Me parece, empero, que la libertad es necesariamente proclive a variaciones de grado, y lo mismo es válido para el poder. Cada vez que es sensato decir que algo disfruta de cierta libertad o cierto poder, también lo es preguntar de cuánta libertad o poder disfruta; y si algo

tiene una característica a cuyo respecto no puede surgir razonablemente la cuestión de su magnitud o extensión, esa característica no debe entenderse con propiedad como un tipo de libertad ni como un tipo de poder. La libertad y el poder son en esencia cuantitativos y pasibles de comparaciones de medida. Uno puede tenerlos en mayor o menor grado.

Al parecer, no sucede lo mismo con referencia a la característica de la voluntad que Descartes y Albritton identifican como su libertad. Su naturaleza no es cuantitativa en modo alguno. Sea lo que fuere, la voluntad no puede tenerla en más o en menos. No es variable en magnitud o grado y, por ende, no tiene sentido evaluar de cuánto de ella disfruta una voluntad. A mi criterio, es erróneo identificarla con características intrínsecamente variables como la libertad o el poder.

V

Un poco más adelante recomendaré la que considero como una identificación más apropiada de la característica de la que, a mi entender, se ocupa la doctrina de Descartes y Albritton. Ante todo, sin embargo, quiero sugerir una manera de conceptualizar o justificar esa doctrina en sus propios términos. En otras palabras, por el momento me propongo aceptar sin crítica el supuesto de que la doctrina se ocupa en efecto de la libertad y examinar cuál es la tesis plausible acerca de la libertad de la voluntad que podría razonablemente plantear.

Tal vez, entonces, la verdad simple y más o menos vacía que debe colegirse de la atribución de Descartes y Albritton de libertad perfecta a la voluntad es la siguiente proposición: *todo querer es libre*. Para decirlo de otra manera, la doctrina de que la libertad es perfectamente libre puede ser equivalente a la idea de que no puede haber un querer no libre. En rigor, ésa es en esencia la formulación de su doctrina que el propio Albritton proporciona al terminar su defensa de la libertad de la voluntad. “Dudo –dice– de que vaya a ver una falta de libertad de la voluntad en algún momento de nuestra vida” (p. 250). Por otra parte, la justificación primordial de su

posición tal vez deba buscarse en una consideración similar al carácter de todo o nada atribuido por Descartes a la voluntad. El fundamento más crucial y apremiante para afirmar que no hay falta de libertad de la voluntad o que todo querer es libre, puede encontrarse en el supuesto de que sin libertad no hay voluntad en absoluto.

¿Qué significaría no ser libre para querer? En general, la distinción entre lo que se hace libremente y lo que se hace sin libertad depende de que la decisión respectiva sea de quien lo hace. Una persona permanece libremente en una habitación cuando ha decidido quedarse; y permanece sin libertad si no es por propia decisión que se queda en ella. Las nociones de querer libre y querer no libre deben entenderse de acuerdo con este modelo. Así, una persona quiere libremente cuando quiere por propia elección, y quiere en forma no libre si no es su decisión la que la lleva a querer. El querer libremente es una cuestión de querer como uno lo hace porque así lo ha decidido.

En los casos centrales de hacer no libre, una persona hace algo sin libertad cuando lo que la lleva a hacerlo no sólo no responde a una decisión propia, sino que es contrario a su voluntad. El caso correspondiente de querer no libre sería el de una persona que quiere contra su voluntad. Por consiguiente, la falta de libertad de la voluntad es la condición en que se encuentra una persona cuando quiere lo que quiere no por propia voluntad, sino contra ella.

Si a esto se refiere Albritton al hablar de "falta de libertad de la voluntad", es fácil compartir sus dudas con respecto a la posibilidad de que la condición se dé alguna vez en nuestra vida. La imposibilidad de la falta de libertad de la voluntad o del querer no libre parece deducirse prontamente de un aspecto elemental de la naturaleza de los actos volitivos, como el elegir y el decidir. No puede haber discrepancias entre elegir hacer cierta elección y hacerla o entre decidir tomar cierta decisión y tomarla.[10] No sería del todo exacto decir que tales actos se consuman de manera inevitable, pues eso podría sugerir en forma engañosa que para llevarlos a cabo es menester la ocurrencia de algún otro suceso en el cual consiste su implementación consumada. El argumento es, antes bien, que cuando un acto volitivo es iterativo en el aspecto pertinente, equi-

10 Lo mismo es válido del acto de intentar. Quien trata de hacer determinado intento lo hace con ello.

vale a su propia implementación. No es posible querer realizar según una modalidad determinada (por ejemplo, elegir) un acto volitivo de esa modalidad sin que con ello se lo realice efectivamente.

Si hablamos en términos generales, hay una distinción sustancial entre elegir hacer algo y hacerlo o entre tomar una decisión y llevarla a cabo. Sin embargo, esa distinción no existe cuando el objeto mismo de la elección o decisión es una elección o decisión específica. Es sin duda posible que una persona decida tomar una decisión sobre algo y, no obstante, no la tome en concreto, ni en ese momento ni más adelante. De manera similar, la persona puede elegir hacer una elección (en vez de, digamos, optar por permitir que otra la haga) sin encontrar realmente nunca la oportunidad de hacerla. Sin embargo, el hecho de elegir no simplemente *hacer una u otra elección*, sino de *elegir esto y no aquello*, equivale desde un punto lógico a *elegir esto*; y el hecho de decidir no meramente *tomar alguna decisión*, sino de *decidir hacer aquello y no esto*, equivale en términos lógicos a *decidir hacer aquello*. Cuando el objeto o el contenido de un acto volitivo no se limita a la realización de uno u otro acto volitivo, sino a la realización de uno cuya identidad se especifica, la ocurrencia de un acto entraña la ocurrencia del otro.

La conclusión de que es imposible querer en forma no libre puede deducirse de esto. Supongamos que una persona decide hacer X. ¿En qué condiciones estaría en ese caso decidiendo en forma no libre o en contra de su voluntad? Sólo decidiría en forma no libre hacer X si también fuera cierto que decide tomar una decisión contraria a su opción de hacer X; en otras palabras, sólo si decide decidir no hacer X.[11] Pero esto podría no ser cierto en su caso. Pues optar por decidir no hacer X implica decidir no hacerlo, lo cual es incompatible con la decisión de hacer X.[12] Si alguien quiere efectivamente

11 Omitiré considerar la posibilidad de que lo contrario a su voluntad sea no decidir en particular hacer X, sino la *decisión* como tal, esto es, la posibilidad de que la toma de cualquier decisión se oponga a su voluntad.

12 Esto puede no ser obvio. Supongamos, empero, que una persona que ha tratado de decidir cómo votar en una cuestión determinada declara que sus reflexiones han concluido en dos decisiones: votar por el sí y no votar por el sí. Me parece que, a menos que haya alguna trampa en sus dichos, no ha tomado absolutamente ninguna decisión. *Dice* haber decidido y tal vez *crea* haberlo hecho, pero en realidad no ha tomado decisión alguna.

hacer X, no puede suceder también que quiera no querer hacerlo. Así, su querer hacer X –su elección o decisión de hacerlo– no puede ser no libre o contrario a su voluntad.

Si la doctrina de Albritton de que la voluntad es perfectamente libre depende en este aspecto del mero hecho de que los actos volitivos se autoimplementan en forma iterativa, no parece irrazonable describir la doctrina con sus palabras y decir que es "tan simple que, en algún sentido, no hay nada en ella". Pero me parece inapropiado concebir que esta doctrina más o menos vacía se ocupa de la *libertad* de la voluntad. Es mejor, creo, considerar que se interesa en la distinción entre actividad y pasividad. Su reformulación en términos de esa distinción hace más transparente su verdad. También deja ver una identificación y una comprensión más auténticas de la característica de la voluntad que está en cuestión.

Reformulada, la doctrina no es más que la siguiente proposición: *la voluntad es absoluta y perfectamente activa*. En otras palabras, el querer pasivo no puede existir. Todas las mociones de mi voluntad –por ejemplo, mis elecciones y decisiones– son *movimientos hechos por mí*. Ninguno de ellos es una mera ocurrencia impersonal, en la que mi voluntad *se mueve sin que yo la mueva*. Ninguna de mis elecciones o decisiones se limita a suceder. Su ocurrencia *es* mi actividad, y no puedo ser un espectador más pasivo con respecto a mis propias elecciones y decisiones de lo que puede serlo con referencia a cualquiera de mis acciones. Me es posible ser pasivo cuando mi brazo se levanta, pero no puedo serlo cuando yo lo levanto. Ahora bien, todo querer es necesariamente una acción; a diferencia de los movimientos de un brazo, las voliciones sólo pueden ocurrir como acciones. De tal modo, la actividad está en la esencia de la voluntad. La naturaleza misma de la volición excluye la pasividad.

VI

Para terminar, ¿qué pasa con la idea de que la voluntad es ilimitada? En cierto sentido que ya debería resultar claro lo es, en efecto. Es imposible que nuestra capacidad volitiva sea limitada en modo

alguno por el carácter de cualquier objeto que sea concebible querer. Nuestras facultades físicas e intelectuales son limitadas, en cuanto hay tareas físicas e intelectuales cuya realización podría concebirse, pero que están fuera de nuestro alcance. Sin embargo, como la posesión de la voluntad es una cuestión de todo o nada, una persona que pueda realizar un acto concebible de la voluntad puede realizar cualquier otro. Tal vez no sea fácil para alguien llegar al punto de llevar a cabo un acto volitivo determinado. Quizás haya sido renuente a tomar una decisión o algo lo haya empujado con intensidad a tomar otra diferente. Pero el acto de decidir o elegir, tomado estrictamente en sí mismo y al margen de todo elemento que lleve a él o se interponga en su camino, es el mismo cualesquiera sean sus circunstancias o su objeto. No es más difícil realizar un acto de la voluntad que realizar otro. Todo el mundo puede, en las condiciones convenientes, hacer cualquier elección. No hay ningún objeto volitivo que la voluntad de una persona sea intrínsecamente incapaz de enfrentar.

Por otra parte, en un sentido importante la actividad y la libertad de nuestra voluntad están sujetas a significativas limitaciones. Del hecho de que haya algo que no podemos hacer en forma pasiva o no libre no se sigue que se trate de una acción que siempre somos libres o capaces de realizar. No hay decisión que no pueda tomar si decido tomarla; nunca puede suceder que decida decidir X, pero no logre decidirlo. De ello no se deduce, empero, que pueda tomar cualquier decisión. Sencillamente, puede haber algunas que no puedo decidir tomar.

Albritton afirma que "lo que nos proponemos hacer depende de nosotros, si nuestra voluntad es libre" (p. 241). ¿Qué significa afirmar que lo que nos proponemos hacer depende de nosotros? Supongo que significa (más o menos) esto: nos propondremos cualquier cosa que queramos proponernos. Ahora bien, esto no implica que podamos proponernos absolutamente cualquier cosa. Después de todo, puede haber ciertas cosas que no podamos proponernos porque es imposible que queramos proponérnoslas. Sin lugar a dudas, nos las propondríamos si quisiéramos hacerlo. Pero tal vez seamos incapaces de tener ese deseo.

Parece ser cierto, al menos en el caso de algunas personas, que hay actos volitivos que sencillamente no pueden resolverse a llevar a cabo.

Lutero dijo: "Aquí me quedo; no puedo hacer otra cosa". Albritton supone, evidentemente, que Lutero quiso decir que sus razones para tomar esa postura eran tan incontrovertibles que carecía de una alternativa razonable. En ese caso, sugiere de manera atinada aquel autor, Lutero aún tenía la alternativa de negarse a permitir que esas razones contaran tanto para él. "Las razones de Lutero –señala– eran sólo *razones*" (p. 247). Pero yo supongo que cuando Lutero insistió en que no podía hacer otra cosa, muy probablemente no se limitaba a hablar, como Albritton conjetura, de sus razones. Lo que pretendía transmitir no era que esas razones no le dejaban otra alternativa razonable que la postura que había decidido tomar. Antes bien, intentaba comunicar algo acerca de sí mismo. A mi juicio, pretendía decir de sí mismo algo así: que no podía evitar dejarse llevar por las consideraciones en apoyo de su postura; que aun cuando intentara plantear como contrapeso las consideraciones susceptibles de conducirlo a una postura diferente, comprobaba la imposibilidad de hacerlo, y que cualquiera fuera el valor lógico o moral objetivo de las consideraciones que lo movían, las experimentaba con un carácter irresistible.

Con prescindencia de lo que Lutero quisiera decir, hay con seguridad casos en que la gente estima imposible resolverse a realizar ciertos actos volitivos. Para algunos hay proposiciones que no pueden decidirse a admitir, por sólidos que consideren los fundamentos para aceptarlas; o hay elecciones o decisiones que no pueden resolverse a tomar por mucho que reconozcan la obligación o la deseabilidad de tomarlas. Es contrario a su naturaleza, como a veces acertamos a decir, llevar a cabo esos actos volitivos específicos. El hecho de que no puedan resignarse a realizarlos implica que su voluntad es limitada. Esas personas están sometidas a una especie de necesidad volitiva, en virtud de la cual hay actos concebibles del querer que ellas son incapaces de ejecutar. Esa necesidad limita la voluntad. Pero, como la necesidad se funda en la naturaleza propia de la persona, la libertad de ésta no se ve menoscabada.[13]

13 He elaborado y tratado de esclarecer la noción de necesidad volitiva en dos artículos, "The importance of what we care about" y "Rationality and the unthinkable", ambos publicados en Harry G. Frankfurt, *The importance of what we care about*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [trad. esp.: *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz editores, 2006].

7
Sobre la utilidad de los fines últimos*

1. De los varios formatos conceptuales elaborados para ayudarnos a organizar nuestras ideas acerca de lo que hacemos, la distinción entre medios y fines es el de más amplia utilización. Era de esperar que así fuera. Después de todo, es muy elemental y fácil de entender. Por otra parte, es inevitable que un esquematismo fundado en cualquier versión plausible de esa distinción muestre una adecuación excepcional a su tarea. Pues la noción de un ordenamiento de fines y medios abarca tanto el carácter deliberado como la racionalidad que son rasgos esenciales de nuestra naturaleza activa, y también facilita la consideración de la relación que los conecta. Esto es, se concentra con toda naturalidad en el vínculo de nuestras metas con los procesos de razonamiento mediante los cuales intentamos determinar cómo alcanzarlas.

Un enfoque conocido de la diferenciación de medios y fines y de la conceptualización de la relación entre ellos invoca dos tipos marcadamente distintos de consideración. Las consideraciones del primer tipo tienen que ver con la utilidad del objeto propuesto. Corresponden al valor *instrumental* que éste deduce del hecho de ser un medio para algo deseable y externo a sí. Ese fin externo sólo puede ser deseable, por supuesto, como medio para otro fin ulterior. De ser así, no es un fin último; es intermedio o subordinado, y su valor también es plenamente instrumental. Las consideraciones del segundo tipo corresponden a la deseabilidad del objeto pro-

* "On the usefulness of final ends" fue publicado en *Iyyun, the Jerusalem Philosophical Quarterly*, Nº 41, 1992, pp. 3-19.

puesto de elección, al margen de su utilidad como medio para otras cosas. Esto es, corresponden a su valor *terminal*, el valor de un objeto considerado como fin último o fin en sí.

Consecuentemente, hay dos clases de justificaciones que una persona puede tener para tratar de generar cierta actividad o estado de cosas: su utilidad como medio y su valor terminal. En ocasiones, es posible recurrir a ambas clases de justificación. En tales casos, un objeto podría buscarse en parte debido a su valor instrumental y en parte debido a su deseabilidad como fin último.

Éste es un bosquejo un tanto superficial de las nociones de medios y fines y de su tipo respectivo de valor; pero, como tal, parece bastante plausible. A decir verdad, está muy cerca de las inclinaciones y presunciones del sentido común reflexivo. Y también está bastante próximo a la descripción de medios y fines, que, en la *Ética Nicomaquea*, proporciona a Aristóteles el marco estructural general de su investigación de la naturaleza y las condiciones de la vida buena.

En mi opinión, sin embargo, el marco es demasiado estrecho y rígido. No puede dar cabida a una evaluación realista de los problemas que enfrentamos cuando tratamos de elegir una buena manera de vivir. Nuestra concepción de la relación entre medios y fines últimos debe ser más amplia y flexible. De lo contrario, frustrará nuestros intentos de desarrollar una representación generalizada y auténtica de lo que verdaderamente nos preocupa cuando nos preocupamos por la manera como deberíamos vivir.

2. El enfoque aristotélico tiene sus raíces en una asimetría fundamental. Un medio deriva su valor instrumental de la relación en que se encuentra con su fin, pero un fin no deduce valor alguno de la relación entre sí mismo y el medio para alcanzarlo. Los medios se valoran por sus fines; los fines no se valoran por los medios que son instrumentales para lograrlos. La trayectoria de la derivación de valor es un vector irreversible. Esta unidireccionalidad es un rasgo primitivo e indispensable de cualquier descripción aristotélica. Sin ella, una exposición de ese tipo no podría definir en forma coherente la distinción entre medios y fines sobre la cual se basa.

Otro dogma central de las descripciones aristotélicas quizá parezca aun más obvio. Un medio no adquiere valor terminal por el hecho

de ser útil. La relación en que se encuentra con respecto a su fin sólo puede dotarlo de valor instrumental. Desde luego, lo que tiene valor instrumental también puede tener valor terminal. Pero no puede tener este último en virtud de tener el primero. De lo contrario, algo podría ser un fin último por la mera razón de ser un medio; lo cual debilitaría de manera radical la distinción entre medios y fines. El hecho de que algo sea deseable *de por sí* no puede explicarse en modo alguno, de acuerdo con un tratamiento aristotélico, por su deseabilidad *como medio* para otra cosa al margen de sí mismo.

Que estas dos características sean esenciales al modo aristotélico de conceptualizar la relación entre medios y fines se debe al hecho de que, en ciertos aspectos, ese enfoque es impersonal. Consideremos la frase inicial de la *Ética Nicomaquea*: "Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran" (1094*a* 1-3).* Ahora bien, en realidad no son las acciones y los afanes los que tienen fines o metas. Son los *agentes*. Los fines de éstos sólo pueden asignarse a sus actividades como una manera de decir. Estrictamente hablando, todas las metas atribuibles a las indagaciones y las artes no son más que las metas de quienes se dedican a ellas.

Debido a su impersonalidad –debido a que nos distrae del hecho de que todo fin es el fin de un agente–, el enfoque aristotélico tiende a separar la tarea de elaborar una teoría de los fines últimos de una evaluación del complejo papel que éstos desempeñan en la vida de la gente. Esto enmascara algunos aspectos importantes de la relación entre medios y fines. Es un obstáculo para una comprensión clara del funcionamiento de los fines últimos. Como consecuencia, oscurece los fundamentos en los que es preciso basar cualquier intento razonable de evaluarlos.

3. ¿Cómo funcionan entonces los fines últimos? Para entenderlo, debemos comenzar por considerar una pregunta un tanto diferente: ¿cuál es el sentido de tener fines últimos? ¿Por qué estamos mejor

* La cita corresponde a la edición española: Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. e introd. de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1982, p. 3. [N. del E.]

con las metas, en función de las cuales actuamos, de lo que estaríamos si nada semejante existiera en nuestra vida? La cuestión no pasa por la importancia de reconocer cuáles son nuestras metas. No hace falta decir que para quien las tenga, una evaluación lúcida de ellas será de provecho. Después de todo, tenemos más probabilidades de dar en el blanco cuando lo vemos con claridad. Pero ¿por qué apuntar siquiera a algo?

Somos criaturas que no pueden evitar ser activas. Por lo tanto, seguiremos en actividad aunque no tengamos metas; pero seremos activos sin propósito. Ahora bien, el hecho de carecer de propósitos no implica no tener preferencias con respecto a los posibles resultados del comportamiento, y tampoco ser invulnerables al daño. Quien no tiene metas puede ser plenamente susceptible de sufrir y beneficiarse con su conducta. También puede ser muy capaz de reconocer el valor de los efectos de ésta sobre sí. Esto significa que, con independencia de lo privados que estemos de designios, lo que hacemos puede, no obstante, ser de importancia para nosotros. Puede ser beneficioso o contraproducente para nuestros intereses, aunque éstos no lo orienten.

Esto representa la razón más evidente para tener metas; a saber, el hecho de que para nosotros es importante provocar ciertos estados de cosas y evitar otros. Como algunos resultados nos son de mayor valor que otros, es indeseable tener un comportamiento azaroso. Antes bien, es importante que orientemos nuestra actividad de acuerdo con las exigencias de aquello que nos preocupa. Por consiguiente, al menos parte del sentido de tener metas consiste en elevar la probabilidad de que el resultado de lo que hacemos sea algo que queremos. Tener un blanco es de importancia, porque acertar o no en él no nos es indiferente. Desde este punto de vista, el problema de la elección de metas pasa, en lo fundamental, por decidir cuáles son los fines que más deseamos alcanzar.[1]

Sin embargo, al tener un fin hacemos, en realidad, algo más que limitarnos a realzar la probabilidad de ocurrencia de un estado de cosas correspondiente a él. En rigor, el propio Aristóteles sugiere

1 También es esencial calcular el costo de alcanzar esos fines y la probabilidad de éxito del intento. El problema más crucial en la elección de algún estado de cosas como fin último es, sin embargo, el valor de hacer que ese estado prevalezca.

otro tanto: "[…] nuestro anhelo sería vano y miserable" dice "[si no] existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo" (1094*a* 18-21).* De este modo se atribuye a los fines últimos otra función que la de afectar a los resultados. El hecho de tener un fin último, dice Aristóteles, puede afectar también a la índole del deseo; tal vez impida que éste sea vacío y vano. Pero su planteo en este punto es demasiado débil. Si no tuviéramos fines últimos, no sólo el deseo sería vacío y vano. También lo sería la vida misma. Pues vivir sin metas o propósitos es vivir sin nada que hacer.

Sin fines no hay medios. Y si ninguna actividad actúa como medio, ninguna actividad es útil. Así, el hecho de tener un fin último es una condición de la consagración a una actividad útil. Ahora bien, la utilidad dota de significado a una actividad.[2] Supongamos que nunca hubiésemos actuado para alcanzar o realizar algo que considerábamos deseable. Supongamos, en otras palabras, que nunca hicimos nada que creyéramos útil. En ese caso, nos parecerá que nuestra actividad no sirve a objeto alguno. La juzgaremos vacía y vana, pues en apariencia carece de sentido. Será, a nuestro criterio, enteramente insignificante. Una vida constituida en su totalidad por actividades de ese tipo sería, en un aspecto importante, una vida sin sentido. En este plano, entonces, la vida no puede ser significativa sin fines últimos.

4. ¿Qué hace que una vida sea significativa en el sentido aquí pertinente? No es que, considerada como un objeto, tenga un significado específico susceptible de entenderse y describirse. La más vacía e insulsa de las vidas podría tener ese tipo de significado, en cuanto ejemplifica o esclarece algún principio o indica algo distinto de sí misma. A decir verdad, la vacuidad misma de la vida podría ser significativa en alguno de esos sentidos. Del mismo modo, el hecho de que la vida de una persona sea insignificante por estar despojada de propósitos no implica que también lo sea en el sentido de ser ininteligible o de que nada de interés puede aprenderse de ella.

De manera análoga, una vida que carece de significado para quien la vive podría, no obstante, ser muy importante. La importancia de

* Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. esp. cit.: p. 3.

2 Cuando la actividad se valora por sí misma, se la puede considerar no sólo como un fin sino también como un medio para sí.

una vida tiene que ver, en esencia, con su impacto. Si un microbio pone en marcha una epidemia devastadora que altera en forma crítica el curso de la historia humana, debemos deducir que su vida es de considerable importancia. Pero es obvio que esto no entraña que el microbio viva una vida significativa. Por otro lado, una vida humana puede estar llena de significado para la persona que la vive, aun cuando no tenga un impacto significativo sobre la historia o sobre el mundo y, por lo tanto, sea en ese sentido muy poco importante.

El hecho de vivir una vida con significado para uno mismo tampoco exige que sea feliz, y ni siquiera que se trate de una vida buena. En general se estima que la experiencia de una vida significativa es, tomada por sí sola, algo bueno. Pero con seguridad no es lo único bueno, y quizá no lo sea en una medida suficiente. Una vida podría estar llena de significado, por ende, y ser, empero, tan gravemente deficitaria en otros aspectos que ninguna persona razonable quisiera vivirla.

No puede siquiera suponerse que una vida significativa siempre debe ser preferible a otra que carezca de significado. Una vida puede llenarse de significado a causa de un conflicto intrincado y exigente o de una lucha terriblemente frustrante pero ineludible, que implica mucha angustia o dolor y es destructiva en extremo. Así, las circunstancias mismas que hacen significativa la vida pueden ser profundamente objetables. Acaso sería mejor vivir una vida vacía que generar o padecer tanto sufrimiento y desorden.

La experiencia de una vida significativa no supone, pues, que la vida tenga significado o sea importante o buena. Sí supone, en cambio, que quien la vive se dedique durante su transcurso, y en medida considerable, a una actividad que sea importante para él. Pero ¿cuándo *es* la actividad importante para una persona? Sólo tiene importancia para ella cuando está consagrada a algo que la preocupa.[3] Así, la vida de una persona es significativa únicamente si ésta dedica un tiempo considerable a una actividad relacionada con cosas por las que se preocupa. El grado de significación de una vida

3 Alguien puede equivocarse, desde luego, acerca de lo que es importante para él. Esto sucederá cuando la persona no logre advertir cuáles son realmente las cosas que le preocupan.

depende menos de cuántos sean sus logros que de cómo se viva. Lo que cuenta es primordialmente la preocupación puesta por la persona en los fines últimos a los que aspira.

5. Los fines últimos son estados posibles de cosas, que alguien valora por sí mismos. No debe suponerse, con todo, que el *valor* de los fines últimos da la medida de cómo se vive una vida. Antes bien, ese modo de vivirla es una función de lo que es para la persona la *búsqueda* de dichos fines. El problema de la selección de fines últimos no es, entonces, igual al problema de la apreciación del valor inherente o terminal de estados posibles de cosas.

Según G. E. Moore, la cuestión más fundamental de la ética es "la pregunta: '¿Qué cosas son bienes o fines en sí mismos?'".[4] El interrogante presenta al menos dos dificultades. Una es que ignora las consideraciones de grado. Que algo sea bueno en sí mismo significa que su valor no es exclusivamente instrumental. Esto corresponde al *tipo* de valor que posee, pero no tiene nada que ver con la *cantidad* de ese valor. Decir que algo es bueno en sí no significa decir nada en absoluto acerca de cuánta bondad tiene en sí misma la cosa. Y de hecho es muy posible que lo que es bueno en sí no sea en realidad muy bueno. Tal vez tenga un valor terminal, pero la magnitud de éste sea trivial.

Sin embargo, la pregunta planteada por Moore tiene otra dificultad de mayor pertinencia aquí. El filósofo habla de una vez de "bienes o fines en sí mismos", como si la idea de algo bueno en sí mismo pudiera intercambiarse libremente con la idea de que es un fin en sí. Me parece que este aspecto de su formulación está desenfocado. Que algo sea o no bueno en sí mismo depende en forma exclusiva de sus características inherentes. Por otro lado, que sea un fin en sí dependerá de que alguien lo adopte o lo procure.

Además, considerar la adopción de un fin último determinado es muy distinto de estimar su bondad intrínseca. Del supuesto de que cierto estado de cosas es superior a todos los otros que puedan generarse no se sigue que la búsqueda como fin último de algún otro

4 George Edward Moore, *Principia ethica*, Cambridge, At the University Press, 1903, p. 184 [trad. esp.: *Principia ethica*, Barcelona, Crítica, 2002].

estado sea, en cambio, un error. Las metas que parecería más deseable alcanzar no son necesariamente las que sería mejor perseguir.

Esto se debe no sólo a que hay diferencias de probabilidades y costos en el intento de alcanzar distintas metas, sino también a que hay diferencias en los tipos y patrones de actividad mediante los cuales pueden perseguirse diversos fines últimos. La adopción de un fin último puede conducir a una persona a participar en una red de sentimientos, emociones, pensamientos y acciones que difiere de manera muy considerable de la red en que intervendría si adoptara otro. Por lo tanto, la vida que tendrá si busca uno podrá ser mucho más rica en actividad significativa y conveniencia global que la vida que tendría si buscara otro.

No hay motivo para suponer que los valores relativos de estos dos conjuntos de actividades serán conmensurables con los valores relativos de los fines últimos a los cuales están respectivamente consagrados. La actividad requerida para alcanzar cierto fin último de gran valor puede ser, después de todo, sumamente magra; y en la medida en que una persona dedique la vida a perseguir ese fin último, la suya será una vida casi vacía. Por otra parte, tal o cual fin último de mucho menos valor inherente podría exigir una atención tonificantemente complicada y entusiasta; la adopción de ese fin, entonces, llenaría de un sentido de finalidad la vida de la persona, que en ese aspecto sería más significativa.[5] La persona, pues, podría tener buenas razones para adoptar fines últimos cuyo valor terminal fuese relativamente inferior. La búsqueda de fines últimos de menor valor terminal podría redundar en una vida más significativa que la actividad dedicada a generar estados de cosas de mayor valor intrínseco.

6. ¿Qué determina que algo sea o no importante para una persona? A primera vista, parecería tal vez que las creencias y actitudes de la persona son decisivas en algunos casos, pero no en otros. Ciertas

5 Podría ser posible, por ejemplo, que alguien aportara un enorme beneficio a la humanidad con el mero hecho de presionar un botón. Una vida dedicada a producir ese beneficio, en la que la única actividad de significación fuera apretar el botón, sería menos significativa que otra consagrada a un fin último de menor valor, pero que sólo pudiera procurarse a través de una actividad compleja y variada.

cosas son importantes para un individuo ya reconozca éste o no su importancia para él; con prescindencia, a decir verdad, de que se preocupe o no por ellas. Le resultan de importancia por el modo como son capaces de afectarlo, aunque él desconozca que tienen esa capacidad. Por ejemplo, las vitaminas son importantes para personas que no saben nada de tales cosas. Por otro lado, algunas cosas son importantes para un individuo por el mero hecho de que éste no se preocupa por ellas. Considérense, por ejemplo, las amistades. Si la persona no las conociera o le resultaran absolutamente indiferentes, es muy probable que ellas no pudieran perjudicarla ni complacerla. En otras palabras, quizá dependa íntegramente de las actitudes de la persona hacia sus amigos que éstos tengan la capacidad de afectarla y, por consiguiente, sean importantes para ella.

En los casos del primer tipo, la persona es pasiva en lo concerniente a la importancia que el objeto tiene para ella. Su importancia es por completo independiente de que la persona tenga intenciones activas a su respecto o piense siquiera en él. En los casos del segundo tipo, la importancia del objeto para la persona depende en esencia de la actividad de ésta. La preocupación por algo no es la mera atracción que ese algo despierta o la vivencia de ciertos sentimientos. De nadie puede decirse con propiedad que se preocupa por algo si no guía su conducta, al menos hasta cierto punto, de conformidad con las implicaciones de su interés en ello. Esto supone prestarle atención, así como a lo que le concierne; implica tomar decisiones; implica tomar medidas. Así, el individuo es necesariamente activo con respecto a las cosas cuya importancia para él se deduce del hecho de que se preocupa por ellas.[6]

Aun en los casos del primer tipo, empero, un objeto no puede ser importante para quien no se preocupa por *nada*. Supongamos que una persona ignora la existencia de cierto objeto y por lo tanto no lo tiene en cuenta. El objeto, no obstante, podría ser importante para ella en virtud de tener la capacidad de afectarla. Pero supongamos además que el individuo en cuestión no tiene en cuenta ninguno de los efectos que el objeto podría producirle; supongamos

6 He intentado proponer una explicación más acabada de lo que entraña la preocupación por algo en el último artículo de esta recopilación.

mos que el hecho de verse afectado o no de esa manera le suscita una completa indiferencia. De ser así, el objeto no tendría importancia alguna para él.

En todos los casos, entonces, el objeto de preocupación de la gente es lo que determina lo que es importante para ella. Si no se preocuparan por nada, nada sería importante para ellos. Pero ¿tendría eso mismo alguna importancia? ¿Hay alguna razón por la cual deba ser importante para una persona que nada le importe? Después de todo, si hubiera alguien para quien nada tuviera la más mínima importancia, *ese mismo hecho*, como señala Thomas Nagel, tampoco sería importante para él.[7]

Algo que es importante para una persona es capaz de afectarla de una manera que a ella le preocupa. Y como se preocupa por esos efectos, está motivada para tomar medidas a fin de disfrutarlos o evitarlos. Supongamos, sin embargo, que nada fuera importante para ella. No tendría entonces motivos para tomar dichas medidas. En lo referido a la actividad deliberada y apuntada a objetivos, esa persona languidecería. Al no interesarse en nada, tampoco buscaría ni trataría de evitar nada. El resultado sería una vida fragmentada, pasiva y tediosa. Es verdad que aun una persona que no se preocupara por nada podría hacer movimientos voluntarios. Pero no los haría por considerarlos importantes. Los haría sin involucrarse personalmente en esos actos, es decir, sin que le importara hacerlos o no.[8]

7 "Si *sub specie aeternitatis* hay razón para creer que nada importa, eso tampoco importa y podemos abordar nuestra vida absurda con ironía en vez de heroísmo y desesperación" (Thomas Nagel, *Mortal questions*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979, p. 23) [trad. esp.: *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981].

8 ¿Es evidente por sí mismo que el no preocuparse por nada significa tener una vida mala? Algunos sistemas orientales de pensamiento parecen efectivamente recomendar esa actitud, y alientan a sus adherentes a afanarse por alcanzar una condición en la que la voluntad queda aniquilada: una condición en la que uno ya no existe como agente volitivo. Esos sistemas reconocen, sin embargo, que la aniquilación de la voluntad exige un programa sostenido de esfuerzos disciplinados y rigurosos. La tarea de extinguir el yo es complicada, dilatada y ardua; las iniciativas para lograrlo son inevitablemente penosas y muchas veces fracasan. De tal modo, aun en el caso de aquellos para quienes lo más importante es que nada les importe, el hecho de preocuparse por *eso* implica una volición y una acción de gran magnitud.

7. Una vida en la que efectivamente nada fuese importante sería, por hipótesis, una vida sin fines últimos de importancia. Se sigue de ello que carecería de actividades significativas. Quien llevara esa vida sería indiferente ante sus propios actos, cualesquiera fuesen, y no se sentiría vinculado a ellos. Por otra parte, se aburriría. Creo que evitar el aburrimiento es un impulso humano muy fundamental. No se trata simplemente de disgusto por un estado bastante displacentero de conciencia. El tedio entraña una merma de la atención; nuestra capacidad de respuesta a los estímulos conscientes se embota y se reduce, y las distinciones no se advierten ni se señalan, de modo que el campo consciente es cada vez más homogéneo. El funcionamiento general de la mente sufre una disminución. Un rasgo esencial del aburrimiento es una atenuación de la vivacidad psíquica. Hay una tendencia a acercarse a una cesación total de la diferenciación significante dentro de la conciencia, y esa homogeneización es, en el límite, equivalente a la cesación absoluta de la experiencia consciente.

Un incremento sustancial de la magnitud de nuestro aburrimiento socava la continuación misma de la actividad psíquica. En otras palabras, amenaza extinguir el yo activo. Lo que se manifiesta en nuestro interés por evitar el aburrimiento no es entonces una mera resistencia a la incomodidad, sino un impulso muy elemental de supervivencia psíquica. Es natural concebir ese impulso como una modificación del más conocido instinto de autoconservación. Sin embargo, sólo está conectado a la "autoconservación" en un sentido literal y poco habitual: en el sentido de sostener no la *vida* del organismo sino la *persistencia del yo*.

8. Para una persona, lo importante depende de aquello por lo cual se preocupa. En apariencia, esto podría implicar que no puede haber nada cuya importancia para alguien sea inherente a ello. El hecho de que algo sea importante para una persona está en forma invariable en función de los sentimientos, las actitudes y las intenciones de ésta. Considerado sólo en sí mismo, enteramente al margen de cualquier consideración de aquello por lo cual se preocupa la persona en cuestión, de ningún objeto puede decirse que es o no es importante para ella. Pues su grado de importancia para dicho indi-

viduo depende en esencia de consideraciones que no sólo tienen que ver con sus características inherentes.

No obstante, hay una excepción a este principio de que la importancia de algo depende de consideraciones ajenas a ello. Las personas son capaces de ser importantes para sí mismas. Si alguien es importante para sí mismo, esa importancia es una notoria autoatribución; pues la persona es importante para sí simplemente en virtud del hecho de que se preocupa por sí misma. En este único caso, el origen de la importancia radica en las características del objeto. La importancia de una persona para sí misma es única en cuanto no es extrínseca en modo alguno. De esto se deduce, por supuesto, que quien disfruta de su importancia no puede ser despojado de ésta por nada que no sea él mismo. Una persona sólo puede dejar de ser importante para sí si no se preocupa por sí misma.

Ahora bien, que una persona sea o no importante para sí misma acaso parezca una cuestión francamente contingente. Sólo depende de si se preocupa por sí misma; y con seguridad, al parecer, podría hacerlo o no hacerlo. La importancia de un individuo para sí mismo es claramente intrínseca, en cuanto depende en forma exclusiva de sus propias características. Sin embargo, si las características de las cuales depende son en verdad contingentes, esa importancia también es condicional. Pero ¿es realmente posible que haya una persona que no se preocupe por sí misma? Tal vez la preocupación por uno mismo es esencial para ser una persona. ¿Puede alguien para quien su propia condición y sus actividades no cuentan en lo más mínimo ser verdaderamente considerado como una persona? Quizá nadie que muestre una completa indiferencia hacia sí mismo lo sea en realidad, por más inteligente, emotivo u otramente similar a las personas que pueda ser.

Supongamos que el tipo de reflexividad en cuestión aquí es, en efecto, una característica conceptualmente esencial de las personas. No podría haber entonces una persona que no tuviera importancia para sí misma. Sin lugar a dudas, a pesar de ello esa importancia seguiría siendo condicional. Pero ninguna persona podría dejar de cumplir la condición requerida.

9. Volvamos al argumento concerniente a los medios y los fines que los tratamientos aristotélicos de la relación entre ellos no logran tomar en cuenta en una medida suficiente. Ese argumento es que, como el hecho de vivir una vida significativa nos resulta importante de por sí, la actividad útil tiene para nosotros no sólo un valor instrumental sino también un valor terminal. La consagración a la búsqueda de un estado deseable de cosas no es deseable únicamente porque lo es la existencia de dicho estado. La búsqueda también es deseable como un fin en sí. Esto se debe a que el esfuerzo en pos de fines deseables es esencial para una vida significativa; la vida de una persona es significativa, en efecto, sólo en cuanto está dedicada a la búsqueda de metas que son importantes para ella. Así, el hecho de tener la posibilidad de hacer un trabajo instrumentalmente valioso es de por sí de considerable importancia para nosotros.

Como no puede haber trabajo útil para una persona a menos que ella tenga fines últimos, la relación entre los valores instrumentales y terminales no es unidireccional sin más. En vez de ser inequívocamente asimétrica, es recíproca. Pues nuestros fines últimos deducen cierto valor instrumental del hecho mismo de ser valiosos en un sentido terminal. Una de las razones para buscarlos es, desde luego, que son (por hipótesis) valiosos en sí mismos. Sin embargo, su búsqueda también se justifica en parte porque el afán en pos de un estado de cosas intrínsecamente valioso es intrínsecamente valioso en sí mismo. En virtud de la imposibilidad de esta actividad intrínsecamente valiosa sin un fin último, su fin último posee valor instrumental.

La cuestión no es aquí que una actividad pueda tener un valor terminal inherente. El propio Aristóteles señala que podemos desear las actividades como fines últimos y no meramente como medios para unos fines distintos de sí mismas. Pero al admitir que las actividades pueden emprenderse por sí mismas, no reconoce la posibilidad de que tengan valor terminal precisamente porque son valiosas desde un punto de vista instrumental. Su idea es simplemente que una actividad puede ser deseable en razón de su carácter inherente, con prescindencia del valor que pueda deducir del hecho de ser un medio para otra cosa.

Un ejercicio físico vigorizante, con su deleitosa aura de vitalidad sin trabas, es bueno en sí mismo al margen de que también lo sea para alguna otra cosa. Lo mismo vale para diversos tipos de actividad intelectual, así como para la afición a escuchar música. Considérese, por otra parte, la fabricación de bridas para caballos. Aristóteles sólo juzga deseable esta actividad en razón de los fines militares para los cuales es un medio.[9] Como es evidente, da por sentado que la manufactura de una brida no es una fuente inherente de gozo o fascinación; no es, supone, una actividad a la que uno se dedicaría por sí misma, como un fin en sí. Considera que su valor es exclusivamente instrumental. La fabricación de bridas es un ejemplo, entonces, de la convicción de Aristóteles de que "la actividad del artesano sólo deduce su valor del valor de lo que produce".[10]

Admitamos que la producción de bridas es una actividad sin valor intrínseco, que carecería por completo de sentido si no valiera la pena tener esos elementos. De todos modos, no podemos suponer que, para una persona, la importancia de fabricarlas coincide por entero con la importancia de tenerlas. Puede ser que, como afirma Aristóteles, las artes y las indagaciones aspiren simplemente a sus productos o, si de por sí son dignas de emprenderse, a sí mismas. Pero las *personas* también aspiran a tener un trabajo útil. Por lo demás, no desean ese trabajo útil sólo porque deseen sus productos. De hecho, el trabajo útil se cuenta entre sus fines últimos. Lo desean por sí mismo, dado que sin él la vida es vacía y vana.

Cualquier decisión racional acerca de la adopción de fines últimos debe tomarse en parte sobre la base de una evaluación de los tipos de actividades mediante las cuales es posible procurar los diversos fines esperados. La decisión exige una consideración no sólo del valor inherente a esas actividades tomadas en sí mismas, sino también del valor terminal que poseen en cuanto hacen un aporte al significado de la vida. La búsqueda de un fin último y no de otro puede llevar a una persona a dedicarse a actividades que en sí mismas son más deleitables. También puede llevarla a vivir una vida más signi-

9 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1094*a* 10-15.

10 Harold Henry Joachim, *The Nichomachean ethics: A commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 20.

ficativa. Así será si esa búsqueda entraña un sentido de la finalidad más rico y con fundamentos más sólidos, es decir, si la red de actividades a la que da origen tiene mayor complejidad y una irradiación más amplia en la vida de la persona.

Al evaluar un fin último esperado, por consiguiente, es esencial considerar cuánto valor terminal transmitirá al medio utilizado para procurarlo. En ese sentido, los fines últimos deben ser juzgados en función de su utilidad. Desde un punto de vista, las actividades a través de las cuales perseguimos nuestros fines últimos de valor terminal sólo tienen el valor instrumental que es característico de los medios. Desde otra perspectiva, sin embargo, dichas actividades son terminalmente valiosas en sí mismas e impregnan de valor instrumental los fines últimos en cuyo beneficio se emprenden.

10. Cuando alguien acomete la elección de sus fines últimos, se propone identificar las metas y los valores que guiarán y limitarán su conducta en los términos más fundamentales. En otras palabras, procura resolver la cuestión de cómo debe vivir. Ahora bien, esta cuestión padece una situación que podríamos describir como "incipiencia sistemática". El inconveniente es que su significado recién puede concebirse de manera confiable una vez respondida la cuestión. Es decir que el modo de entenderla depende del modo de resolverla. Así, al parecer es preciso zanjar la cuestión antes de saber exactamente cuál es.

Una decisión concerniente a la manera de vivir debe tomar en cuenta diversos tipos de consideración. Algunas de esas consideraciones son éticas: tienen que ver con las clases de vida moralmente permisibles, deseables u obligatorias. Otras corresponden a los sentimientos y las actitudes de la persona cuya vida está en cuestión: qué cosas la satisfacen, por ejemplo, o cuáles son sus verdaderos deseos. La enumeración y el esclarecimiento de estas consideraciones implican problemas sustanciales. Sin embargo, hay una dificultad más general de naturaleza más fundamental que éstos.

En cualquier deliberación razonable sobre cómo vivir, una persona debe evaluar y comparar los valores de las cosas que estima importantes para sí. Debe definir los papeles respectivos que tienen que desempeñar en su vida los sentimientos, los deseos, la moral,

diversos compromisos e ideales personales y cualquier otra cosa que motive su preocupación. Al tomar una decisión sobre sus fines últimos, el problema más crítico que deberá enfrentar es la determinación de la importancia relativa que atribuirá a cada uno de esos elementos. A decir verdad, responder el interrogante de cómo vivir equivale a determinar esa importancia.

Pero esto significa que no hay una diferencia sustancial entre responder la pregunta y especificar la base sobre la cual es menester responderla. La atribución de su peso propio a las varias consideraciones que son pertinentes a una decisión referida a la manera de vivir es igual a esa decisión. Por eso la cuestión puede caracterizarse como sistemáticamente incipiente. Mientras no se le dé respuesta, será imposible entender del todo qué pregunta.

¿Qué nos mueve a preguntarnos cómo debemos vivir? Si nos lo preguntamos, es porque queremos identificar los principios y propósitos a los que deberíamos consagrarnos y que deberían limitarnos. En otras palabras, nuestra motivación es un interés en enunciar aquello por lo cual nos preocupamos. Tenemos la inquietud de ser claros con respecto a lo que nos importa. Ahora bien, justamente esa razón hace que la cuestión sea elusiva sin remedio. Pues la noción de importancia es de una incipiencia similar. Y tampoco es susceptible de una dilucidación ordenada y analíticamente definitiva.

Nada es importante si no marca una diferencia. Supongamos, en efecto, algo cuya existencia dé lo mismo: todo lo demás será exactamente igual ya sea eso exista o no. Con seguridad, entonces, el objeto en cuestión no tiene la más mínima importancia. En consecuencia, para que algo sea importante la condición necesaria es que cuente de algún modo. Pero esa condición no es suficiente; el mero hecho de que la existencia de una cosa no dé lo mismo no basta para dotarla de importancia. Después de todo, cualquier cosa cuenta; no obstante, algunas carecen por completo de importancia. No son importantes aun cuando signifiquen una diferencia, porque la única diferencia que marcan es trivial.

Algo que marca una diferencia sólo es importante, entonces, si ésta no es trivial. Debe ser una diferencia importante. De ello se deduce que no podemos determinar si algo es importante a menos que seamos ya capaces de distinguir entre las diferencias triviales

y las importantes. Por lo tanto, cualquier intento de formular un criterio definitorio del concepto de importancia será inevitablemente circular.

11. Supongamos que hay alguien para quien nada es importante. Esa persona no tiene una base sobre la cual decidir que algo le importa. Si es efectivamente cierto que no se preocupa por nada, no le será posible tomar ninguna decisión razonada de preocuparse por algo. Preocuparse por algo o considerarlo importante para uno mismo significa estar motivado por una inquietud por ello. La inquietud puede ser positiva o negativa: odio o amor, un deseo de poseer o un deseo de evitar, un interés en conservar el objeto o en destruirlo. Cuando una persona se preocupa por algo, su voluntad está necesariamente determinada o fijada en algún aspecto. Es decir que la persona no es absolutamente indiferente a todo. Ahora bien, sólo podrá considerar en concreto cuáles deben ser sus fines últimos –qué es importante para ella o por qué cosas debe preocuparse– si en ciertos sentidos su naturaleza volitiva ya está fijada. No estará en condiciones de indagar cómo debe vivir a menos que ya haya algunas cosas por las que se preocupa.

Esto significa que quien se interese en tomar una decisión razonable sobre su manera de vivir no puede empezar por negarse a dar por sentada ninguna determinación de la voluntad. Si insiste en ser completamente imparcial y en evaluar las opciones a su alcance sin guiarse por ninguna predisposición volitiva, su indagación será vana. En este contexto, la exigencia panracionalista de objetividad altruista no es razonable. No tiene sentido adoptar un enfoque impersonal, sin tomar ningún punto de vista evaluativo en particular, del problema de cómo debe uno vivir.

El hecho de que la voluntad debe estar fijada de antemano no significa que deba estarlo en forma inmodificable. Al igual que sus demás características, lo importante para una persona depende de una diversidad de factores de influencia causal. Éstos diferirán en distintos momentos. En consecuencia, podemos llegar a preocuparnos por ciertas cosas a las cuales antes éramos indiferentes y dejar de preocuparnos por otras. Este tipo de cambios volitivos no menoscaban por sí mismos nuestra capacidad de juzgar qué es importante.

A fin de tener una base para estimar qué es importante para ella, una persona debe ya preocuparse por algo. Pero no es preciso que sea aquello por lo cual se preocupaba en algún momento anterior o lo que motivará su preocupación más adelante.

Si bien lo que es importante con antelación para la persona puede ser modificable, no debe estar sometido a su control voluntario inmediato. Si ha de proporcionarle una base genuina para las evaluaciones de la importancia, el hecho de que se preocupe por ello no puede depender simplemente de su propia decisión o elección. Supongamos, en efecto, que la persona está en condiciones reales de modificar el hecho de esa forma, esto es, mediante el ejercicio de un mero acto de la voluntad. Supongamos que dependa de ella, y nada más, seguir o no preocupándose por la cosa en cuestión. ¿Cómo podrá decidir? ¿Sobre qué base razonable, sin arbitrariedad, podrá tomar la decisión necesaria?

Tendría que hacerse la siguiente pregunta: "¿Qué es más importante para mí: mantener mi voluntad fijada tal como está o modificarla?". Pero es evidente que no estará en condiciones de responderla. Pues por el hecho mismo de plantearla y preguntar cuál debe ser su voluntad, suspende la autoridad de todo estado volitivo antecedente que pudiera proporcionarle la base para contestarla. También en este caso la posibilidad de ser racional exige renunciar a la autonegación que impone el ideal panracionalista.

Con el objeto de que una persona tenga un fundamento apropiado para decidir en lo concerniente a sus fines últimos, entonces, no sólo debe haber algo que tenga importancia antecedente para ella; además, esa importancia debe estar al margen de su control voluntario inmediato. En otras palabras, debe haber algo por lo cual *no pueda dejar* de preocuparse. Esto no entraña que su preocupación deba ser impermeable a toda posibilidad de cambio ni que la persona misma no pueda modificarla. Antes bien, significa que la preocupación de marras no depende de ella como una cuestión de libre elección: el hecho de que se preocupe no depende simplemente de que tome una decisión en uno u otro sentido. Es preciso que la importancia que le atribuye se deba a un rasgo de su voluntad que la persona no puede preservar ni modificar con su sola decisión de hacerlo.

Al examinar cuestiones pertenecientes a la teoría moral, muchos filósofos suelen apoyarse en mayor o menor medida en informaciones sobre las "intuiciones morales": esto es, lo que la gente se inclina a decir acerca de los problemas de cómo comportarse. Si bien esto puede ser útil, se necesita algo diferente al investigar cómo debe uno vivir. En ese caso, lo que debemos conocer en particular no es aquello por lo cual nos *inclinamos* a preocuparnos o lo que *tendemos* a juzgar importante. Necesitamos saber qué cosas, si las hay, *no podemos evitar* considerar importantes o por qué cosas *no podemos dejar* de preocuparnos.

Por lo demás, esto no sólo es útil: es indispensable. Una persona que no esté previamente acicateada por esa necesidad no logrará satisfacer una condición necesaria de la toma de decisiones racionales sobre fines últimos. Si su carácter volitivo no está fijo o se encuentra bajo el control directo de su propia voluntad, la persona en cuestión no podrá proceder de manera razonada a determinar cómo debe vivir.

8
La más tenue de las pasiones*[1]

1. El título está tomado de una observación de A. E. Housman. "La más tenue de las pasiones –escribió éste– es el amor a la verdad."[2] Una pasión puede ser tenue en dos sentidos: tal vez sea débil, o sólo difícil de discernir. Housman, sin lugar a dudas, aludía al primero de ellos. Sea como fuere, empero, hay una pasión que, en ambos sentidos, es aun más tenue que nuestro amor a la verdad. Con seguridad, la más tenue de las pasiones humanas –tanto la menos destacada como la menos sólida– es nuestro amor a la verdad de nosotros mismos.

La capacidad de creer algo y, a la vez, ocultárnoslo es un tanto paradójica. Los filósofos han tropezado con dificultades para explicar cómo lo hacemos. No es difícil, sin embargo, entender *por qué*. Con frecuencia es arduo aceptar los hechos concernientes a nosotros mismos. Cuando nos inducen a engañarnos, se debe a que los juzgamos inconciliables con lo que queremos creer. Parece ser claro que nos ocultamos de la verdad porque ella está en conflicto con nuestro amor propio. Mi tema aquí, con todo, no es el autoengaño. Apunto a otro enemigo de la verdad acerca de nosotros mismos, un enemigo cuya relación con el amor propio es bastante más compleja e incierta. Mi enfoque será un tanto indirecto. Comienzo con una pregunta sobre el mentir.

* "The faintest passion", alocución presidencial pronunciada en diciembre de 1991 ante la División Este de la APA, en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 66, Nº 3, 1992, pp. 5-16.

1 Dedico esta alocución a mis primeros maestros de filosofía, George Boas y Albert Hammond, de dichosa memoria.

2 Alfred Edward Housman, *M. Manilii Astronomicon liber primus*, Londres, Grant Richards, 1903, p. XLIII.

2. Cuando objetamos ser víctimas de una mentira, ¿qué es exactamente lo que nos parece tan objetable? No pregunto por qué mentir está mal. Mi pregunta no tiene que ver con la moralidad del mentir, sino con nuestra experiencia correspondiente. ¿Qué nos ofende cuando nos sentimos ofendidos con alguien que nos ha dicho una mentira? ¿Cómo se explica el efecto que ésta produce en nosotros?

A menudo se da gran importancia a la idea de que la mentira socava la cohesión de la sociedad humana. Kant afirma que "sin la verdad, el intercambio social y la conversación pierden todo su valor".[3] Y sostiene que, por amenazar de este modo a la sociedad, "una mentira siempre daña a otro; si no a un hombre en particular, sí a la humanidad en general".[4] Montaigne afirma algo similar: "puesto que nuestro diálogo sólo se lleva a cabo por medio de la palabra, quien la falsifica es un traidor a la sociedad".[5] "En verdad, el mentir es vicio maldito", sostiene, y luego agrega, con un ardor por su tema que comienza a ser bastante frenético, que "si conociésemos el error y el peso de la mentira, la persiguiríamos hasta la hoguera con más justicia que a otros crímenes".[6]

Es indudable que Montaigne y Kant tienen algo de razón, pero exageran. En realidad, el intercambio social provechoso no depende, como ellos aducen, de que los interlocutores se digan unos a otros la verdad, y la conversación tampoco pierde su valor cuando la gente miente. Después de todo, la cantidad concreta de mentiras es enorme, no obstante lo cual la vida social sigue su curso. El hecho de que la gente mienta con frecuencia no significa que sea prácticamente imposible extraer beneficios de una vida con ella. Sólo significa que debemos ser cuidadosos. Podemos salvar con bastante éxito

3 Immanuel Kant, *Lectures on ethics*, Londres, Methuen, 1979, p. 224 [trad. esp.: *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002].

4 Immanuel Kant, "On a supposed right to lie from altruistic motives", en *Kant's Critique of practical reason and other writings in moral philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1949 [trad. esp.: "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía", en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986].

5 Michel de Montaigne, "On giving the lie", en *The Essays of Michel de Montaigne*, Londres, Allen Lane, 1991 [trad. esp.: "Del mentir", en *Ensayos*, vol. II, Barcelona, Altaya, 1994].

6 Michel de Montaigne, "Of liars", en *ibid.* [la cita corresponde a la edición española: "De los mentirosos", en *Ensayos completos*, Barcelona, Cátedra, 2003, Libro I, cap. 9, p. 67 (N. del E.)].

nuestro tránsito por un entorno lleno de mentiras, siempre que podamos confiar razonablemente en nuestra aptitud para discriminar con cierta eficacia entre los casos en que las personas mienten y los casos en que dicen la verdad. La confianza general en la honestidad de los otros no es esencial, a condición de que tengamos una confianza justificada en nosotros mismos.

Sea como fuere, sin embargo, las mentiras no nos perturban, ante todo, porque creamos que amenazan o afectan al orden de la sociedad. Nuestra inquietud cuando alguien nos miente no es la inquietud de un ciudadano. Lo que se despierta más de inmediato en nuestra reacción ante el mentiroso no es el espíritu público. La reacción es personal. Por regla general, nos consterna mucho menos el perjuicio que el mentiroso puede infligir a otros que su conducta con nosotros. Ya se las haya ingeniado o no, de algún modo, para traicionar a toda la humanidad, lo que nos inflama contra él es que, sin duda, nos ha agraviado.

El mentir es un acto bastante complicado. Quien dice una mentira intenta de manera invariable engañar a su víctima con respecto a asuntos de dos tipos distintos: en primer lugar, acerca del estado de cosas al cual hace una referencia explícita y del que pretende plantear una descripción correcta; en segundo lugar, sobre sus propias creencias y lo que le pasa por la cabeza. Además de tergiversar un hecho del mundo, entonces, el mentiroso también desfigura diversos hechos referidos a sí mismo. A su manera, cada uno de estos aspectos de su obrar es significativo.

Ante todo, el mentiroso aspira a inducir a sus víctimas a considerar como real un mundo que él mismo ha ideado. Si logra hacerlo, crea lo que ellas toman como realidad. Para esas personas, la apariencia de los hechos está determinada por lo que el mentiroso dice. De tal modo, éste se arroga algo así como la prerrogativa divina del discurso creador y simula la voluntad omnipotente mediante la cual Dios (según el Génesis) dio origen a un mundo por la mera estipulación de que así debía ser. Esa arrogancia ofende nuestro orgullo. Nos encoleriza el esfuerzo insultante del mentiroso por usurpar el control de las condiciones en que nosotros mismos estimamos vivir.

Segundo, al imponer un mundo falso a sus víctimas, el mentiroso las excluye de su mundo. En cuanto las sitúa en una noción de la

realidad que difiere de la suya propia, las separa en forma radical de sí mismo. Esto lleva a Adrienne Rich a señalar, con poética exactitud, que "el mentiroso lleva una existencia de indecible soledad".[7] La soledad es justamente *indecible* porque el mentiroso ni siquiera puede revelar que *está* sólo sin exponer su mentira. Al ocultar sus pensamientos, imposibilita a otros ponerse en contacto con él: entenderlo o responderle tal como realmente es, e incluso ser conscientes de que no lo hacen. Esto excluye un modo de intimidad humana que es a la vez elemental y normal, y por ello también es insultante. Como su presunción de que ejerce la prerrogativa creadora de un dios, la negativa del mentiroso a permitir que lo conozcan es un agravio al orgullo de su víctima.

3. En algunos casos las mentiras causan un daño más profundo. Adrienne Rich afirma que "el descubrimiento de que nos han mentido en una relación personal nos lleva a sentirnos un poco locos".[8] Otra observación lúcida y exacta de su parte. Cuando tratamos una cuestión importante con alguien a quien apenas conocemos, sólo podemos confiar en que sus dichos coinciden con sus creencias sobre la base de una evaluación más o menos deliberada de su fiabilidad, y, de ordinario, esa evaluación sólo abarca comunicaciones específicas. En líneas generales, con nuestros amigos íntimos ambas condiciones son menos estrictas. Suponemos que, por lo común, ellos son veraces con nosotros, y damos virtualmente por sentada esa veracidad. Tendemos a confiar en todo lo que dicen; y lo hacemos, principalmente, no sobre la base de un cálculo específico de que dicen la verdad, sino porque nos sentimos cómodos con ellos. Como solemos expresarlo de manera familiar, "simplemente sabemos que no nos mentirían".

Con nuestros amigos, la presunción de intimidad se ha convertido en algo natural. Y se deduce de la manera más inmediata de nuestros sentimientos, esto es, de la percepción de nuestro propio

7 Adrienne Rich, "Women and honor: Some notes on lying", en *On lies, secrets and silence: Selected prose 1966-1978*, Nueva York, W. W. Norton, 1979, p. 191 [trad. esp.: "Algunas notas sobre el mentir", en *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983].

8 *Ibid.*, p. 186.

estado y no de una evaluación de las pruebas pertinentes acerca de ellos. Parecería una exageración decir que la inclinación de una persona a confiar en sus amigos corresponde a su naturaleza esencial. Pero sería bastante apropiado decir que la confianza en ellos se ha convertido en una segunda naturaleza para ella.

Por eso la comprobación de que un amigo nos ha mentido nos hace sentir que estamos locos. El descubrimiento expone algo acerca de nosotros mismos que es más perturbador que el mero hecho de haber calculado mal o juzgado erróneamente. Revela que nuestra naturaleza (es decir, nuestra segunda naturaleza) no es confiable, pues nos lleva a creer en personas de quienes no se puede fiar. No hace falta decir que el engaño de un amigo implica una falta en quien dice la mentira. Pero muestra asimismo una falla en la víctima. El mentiroso la traiciona, pero también la traicionan sus propios sentimientos.

La traición a sí mismo está en el ámbito de la locura porque es una marca distintiva de lo irracional. La esencia de la racionalidad es la coherencia; y ser coherente, en la acción o en el pensamiento, implica proceder de una manera no contraproducente. Aristóteles explica que un agente actúa en forma racional si adecua sus acciones al medio. Supongamos que, para tener buena salud, una persona sigue una dieta tan magra o tan indulgente que, en realidad, la aleja de su meta de bienestar. La irracionalidad de su divergencia con respecto al medio radica en esa traición a sí misma. La actividad intelectual sufre un debilitamiento similar por obra de la incoherencia lógica. Cuando una línea de pensamiento genera una contradicción, su ulterior elaboración progresiva queda bloqueada. Cualquiera sea la dirección en la que la mente se encamine, debe volver a su punto de partida: tiene que afirmar lo que ya ha rechazado o negar lo que ya ha afirmado. Como el comportamiento que frustra su propia ambición, el pensamiento contradictorio es irracional porque se traiciona.

Cuando una persona descubre que alguien en quien consideraba natural confiar le ha mentido, constata que no puede contar con sus propios sentimientos arraigados de confianza. Advierte que su percepción de aquel en quien confiaba la ha traicionado. En efecto, la ha llevado a dejar de ver la verdad en vez de alcanzarla.

Su supuesto de que podía guiarse por ella ha resultado contraproducente y por lo tanto irracional. Bien puede sentirse, por consiguiente, un poco loca.

4. Según Aristóteles, en el mundo antiguo la filosofía comenzó con el asombro.[9] En el mundo moderno ha comenzado, desde luego, con la duda. Ambas actitudes son muestras de incertidumbre. La falta de claridad de los fenómenos nos mueve al asombro. Por otro lado, el desasosiego que la mentira puede suscitar en nosotros en lo concerniente a nuestras capacidades cognitivas se parece más a la modalidad de incertidumbre que acosa a Descartes. Lo que perturbaba a éste no era qué pensar de los fenómenos, sino qué hacer de sí mismo. La duda que fue el punto de partida de su empresa epistemológica y metafísica era una duda con respecto a sí mismo.

Los filósofos antiguos, explica Aristóteles, "filosofaron a fin de escapar a la ignorancia".[10] Lo que impulsó a Descartes a filosofar no fue tanto la ignorancia como la angustia, y no tanto una falta de conocimiento como una falta de confianza en sí mismo. Lo preocupaba el hecho de que, por naturaleza, pudiera ser tan profundamente defectuoso que sus propias ambiciones intelectuales se vieran traicionadas por las mismas capacidades cognitivas en las que él necesitaba apoyarse para ir tras ellas. "¿Cómo sabemos –se preguntaba– que no hemos sido hechos de tal manera que nos engañamos constantemente?" En otras palabras, ¿cómo sabemos que la racionalidad es siquiera posible? El temor específico de Descartes era que pudiera percibir, con una claridad y una diferenciación igualmente irresistibles, que ciertas proposiciones son ciertas y que no lo son. Eso le habría mostrado que la razón está dividida más allá de toda esperanza. Habría significado que quienquiera que intentase con persistencia ser racional terminaría por no saber qué pensar.

Spinoza define una condición de nuestra naturaleza afectiva que es análoga a esa división interna de la razón. "*Esta disposición del alma que nace de dos afectos contrarios* –dice– se llama *fluctuación del ánimo*; que, por ende, es respecto del afecto lo que la duda a la

9 Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982*b* 12.
10 *Ibid.*, 982*b* 20.

imaginación."[11] Ahora quiero considerar un tipo algo diferente, pero pese a ello análogo de inestabilidad o conflicto psíquico. Lo llamaré "ambivalencia". En este caso, lo dividido no es la razón de una persona ni sus afectos, sino su voluntad. En cuanto es ambivalente, la persona se siente movida por preferencias o actitudes incompatibles en lo concerniente a sus afectos o deseos o a otros elementos de su vida psíquica. Esta división volitiva le impide tolerar o decidirse por ninguna identificación afectiva o emocional coherente. Significa que no sabe realmente lo que quiere.[12]

La ambivalencia está constituida por movimientos volitivos en conflicto o tendencias, sean conscientes o inconscientes, que cumplen dos condiciones. En primer lugar, se oponen de manera intrínseca y por lo tanto inevitable; es decir que su conflicto no se debe a meras circunstancias contingentes. Segundo, son totalmente internos a la voluntad de una persona y no ajenos a ella; esto es, la persona no es pasiva con respecto a ellos. Un ejemplo de ambivalencia podría ser el de un individuo movido a comprometerse con una carrera o una persona determinadas, y también a abstenerse de hacerlo.

Los conflictos en los que sólo intervienen elementos psíquicos de primer orden –por ejemplo, los existentes entre una atracción y una aversión al mismo objeto o acción– no corresponden en absoluto a la voluntad. No son volitivos, sino meramente impulsivos o sentimentales. Los conflictos correspondientes a la voluntad surgen de las actitudes reflexivas de orden superior de una persona. Pero aun los conflictos que implican la voluntad de un individuo se distinguen, con todo, de la ambivalencia si algunas de las fuerzas psíquicas intervinientes son exógenas, es decir, si la persona no se identifica con ellas y, en cierto sentido, éstas son externas a su voluntad.

Un adicto que lucha sinceramente contra su adicción contiende con una fuerza por la cual no quiere ser movilizado y que, por lo

11 Baruch Spinoza, *Ética*, 3P17S [la cita corresponde a la edición española: *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, Parte III, proposición XVII, p. 118 (N. del E.)].

12 El tipo de conflicto que considero tiene distintos grados. Al examinar la ambivalencia, me ocupo de un conflicto lo bastante severo para que una persona a) no pueda actuar de manera concluyente, o b) compruebe que la realización de uno u otro de sus deseos antagónicos es sustancialmente insatisfactoria.

tanto, es ajena a él. Como el conflicto no está del todo dentro de la órbita de su voluntad, la persona en cuestión no está dividida ni es ambivalente desde un punto de vista volitivo. El adicto maldispuesto se sitúa de todo corazón de un lado del conflicto del que padece y se aparta por completo del otro. La adicción puede derrotar su voluntad, pero como tal no fractura la unidad de ésta.

Una persona sólo es ambivalente, entonces, si no puede resolverse a favorecer o a oponerse a cierta posición psíquica. Ahora bien, ese tipo de indecisión es, a su manera, tan irracional como el hecho de abrigar creencias contradictorias. La falta de unidad de la voluntad de una persona ambivalente le impedirá perseguir con eficacia sus metas y alcanzarlas en forma satisfactoria. Como el conflicto dentro de la razón, el conflicto volitivo conduce a una traición y a una derrota de sí mismo. El problema es el mismo en uno y otro caso: una suerte de codicia incoherente –no querer perderse nada– que, naturalmente, imposibilita llegar a lugar alguno. El flujo de actividad volitiva o intelectual queda interrumpido y se invierte; el movimiento en cualquier dirección se frustra y vuelve sobre sus pasos. Por mucho que la persona comience a decidir o pensar, comprueba que se convierte en un obstáculo para sí misma.

En cierta medida, es probable que la magnitud y la gravedad de la ambivalencia actual se deban a condiciones especialmente características de nuestro tiempo. Pero la falta de unidad volitiva no es en sí misma, por supuesto, nada especial ni novedoso. San Agustín señaló que "No es, pues, un extraño fenómeno querer en parte y en parte no querer". La división de la voluntad, creía, es "una enfermedad del alma" que padecemos como castigo por el Pecado Original.[13] Al menos en su opinión, entonces, la ambivalencia es, en mayor o menor medida, inherente al destino del hombre.

5. Si la ambivalencia es una enfermedad de la voluntad, la salud de ésta consiste en estar unificada y, en ese sentido, ser resuelta. Una persona es volitivamente sólida cuando es resuelta en sus actitudes e inclinaciones de orden superior, en sus preferencias y decisiones y en otras mociones de la voluntad. Esa unidad no entraña un nivel espe-

13 San Agustín, *Confesiones*, VIII, 9 [la cita corresponde a la edición española: *Confesiones*, Madrid, Alianza, 2005, VIII, 9, p. 203 (N. del E.)].

cífico de brío o ardor. La resolución no es una medida de la firmeza del estado volitivo de la persona, o de su entusiasmo. Lo que está en discusión es la organización de la voluntad, no su temperatura.

Como en el caso del adicto maldispuesto, la unidad de una voluntad saludable es muy compatible con ciertos tipos de conflicto psíquico virulento. La resolución no exige que la persona esté completamente libre de oposiciones internas a su voluntad. Sólo requiere que, con respecto a cualquier conflicto de esas características, ella misma esté plenamente decidida. Esto significa que debe situarse sin vacilaciones del lado de una de las fuerzas que luchan en su interior y no del lado de ninguna otra. En lo concerniente a la oposición de esas fuerzas, la persona debe saber dónde se encuentra. En otras palabras, debe saber lo que quiere.

Si la persona es ambivalente, no sabe realmente lo que quiere. Esta ignorancia o incertidumbre difiere del franco déficit cognitivo. Tal vez no haya información referida a su voluntad de la que la persona ambivalente carezca. El problema, antes bien, es que, como no ha tomado una decisión, su voluntad no está efectivamente formada. La persona es, desde un punto de vista volitivo, incipiente e indeterminada.

Por eso la ambivalencia, como el autoengaño, es enemiga de la verdad. La persona ambivalente no se oculta de una verdad ni la mantiene a cubierto de sí misma; no impide que la verdad se conozca. Su ambivalencia, en cambio, se interpone en el camino de la existencia de alguna verdad sobre ella misma. El individuo en cuestión se inclina en una dirección y también en la dirección contraria, y su actitud hacia esas inclinaciones no es definida. Así, no es cierto decir de él que prefiere una de sus alternativas ni que prefiere la otra, y tampoco que las considera en un pie de igualdad.

Como la ambivalencia no es un déficit cognitivo, no es posible superarla a través de la mera adquisición de información adicional. Tampoco se la puede dejar atrás con voluntarismo. El individuo no puede convertirse en una persona volitivamente determinada y, con ello, crear una verdad donde antes no había ninguna, por un simple "acto de la voluntad". En otras palabras, no puede mostrar resolución en virtud exclusiva de un movimiento psíquico que esté plenamente bajo su control voluntario inmediato.

El concepto de realidad es en lo fundamental el concepto de algo que es independiente de nuestros deseos y que, por lo tanto, nos limita. La realidad no puede, entonces, estar bajo nuestro control volitivo absoluto y sin mediaciones. La existencia y el carácter de lo real son necesariamente indiferentes a los meros actos de nuestra voluntad.

Ahora bien, esto debe ser igualmente válido para la realidad misma de la voluntad. La voluntad de una persona sólo es real si su carácter no depende en forma absoluta de ella. No debe responder al puro mandato de la persona. La determinación de cuál será su voluntad no puede estar de manera incondicional en poder del individuo, como está en manos de un autor de ficción la fijación irrestricta –del modo que más le guste– de las características volitivas de los personajes de sus relatos.

La indeterminación, en la vida de una persona real, no puede superarse por un decreto de prioridad. La persona, a no dudar, puede tratar de resolver su ambivalencia con la decisión de adherir en forma inequívoca a una de sus alternativas en desmedro de otra; y tal vez crea que al tomar ese partido ha eliminado la división de su voluntad y ganado en resolución. Otra cuestión es, sin embargo, que esos cambios se hayan producido efectivamente. Cuando la suerte esté echada, la persona quizá descubra que, después de todo, no la mueve de manera decisiva la preferencia o el motivo que suponía haber adoptado. Recuérdese la réplica de Hotspur cuando Owen Glendower se jacta: "Puedo llamar a los espíritus desde la vasta profundidad". Dice entonces el primero: "¡Bah!, yo también puedo y todo hombre puede; pero ¿vendrán cuando les llaméis?".[14] Lo mismo vale para nosotros. No podemos controlar, por medio de nuestra orden voluntaria, a los espíritus de nuestros propios vastos abismos. No basta pedir para tener todo lo que queramos.

No somos personajes ficticios que cuentan con autores soberanos, y tampoco somos dioses, que pueden ser autores de algo más que una ficción. Por lo tanto, no podemos ser los autores de nosotros mismos. La reducción de nuestra indeterminación volitiva, para

14 William Shakespeare, *Enrique IV, primera parte* [la cita corresponde a la edición española: *Enrique IV*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1969, Parte I, p. 65 (N. del E.)].

llegar a ser verdaderamente resueltos, no pasa por contar historias sobre nuestra vida. Y tampoco podemos, a menos que deseemos ser tan necios como Owen Glendower, proponernos dar forma a nuestra voluntad estipulando de manera perentoria, en algún momento, que ya no estamos divididos y hemos alcanzado una firme resolución. Sólo podemos ser lo que la naturaleza y la vida hacen de nosotros, y en esa materia las cosas no dependen tan sencillamente de nuestra iniciativa.

Acaso esto parezca estar en conflicto con la idea de que nuestra voluntad, en última instancia, es libre. Pero ¿qué es la libertad de la voluntad? Una manera natural y útil de entenderla es decir que la voluntad de un individuo es libre en la medida en que éste tiene la voluntad que quiere. Ahora bien, si esto significa que su voluntad sólo es libre si está por entero bajo su control voluntarista y sin mediación alguna, el libre albedrío no puede tener una auténtica realidad, pues la realidad supone una resistencia a ese control. ¿Debemos, entonces, considerar que nuestra voluntad carece de libertad o es irreal?

El dilema puede evitarse si concebimos que la libertad de la voluntad de una persona exige, no que ésta genere o controle lo que quiere, sino que se muestre resuelta en ello. Si no hay división en su voluntad, cabe deducir que ésta es la voluntad que ella quiere. Su resolución significa exactamente que no hay en la persona un deseo endógeno de ser, en el aspecto volitivo, diferente de lo que es. Aunque sea incapaz de crear en sí una voluntad distinta de la que tiene, su voluntad es libre, al menos en el sentido de que la persona misma no se le opone ni la impide.

6. No siempre se justifica ser resuelto. Hay circunstancias en las cuales sólo es razonable que una persona, por incómoda que la actitud pueda ser, se deje arrastrar en varias direcciones a la vez. Pero si bien la aceptación de la ambivalencia puede ser útil o prudente en algunas ocasiones, nunca es deseable como tal o por sí misma. Y una ambivalencia persistente en lo relacionado con cuestiones de importancia sustancial en la conducción de la vida es una discapacidad significativa. Los teóricos morales y políticos a menudo hacen hincapié en el valor de que las personas cuenten con amplios reperto-

rios de opciones valiosas entre las cuales tengan la libertad de escoger. El valor real de la existencia de esas opciones dependerá en gran medida, sin embargo, de las capacidades de la persona de actuar con resolución.

Después de todo, ¿hasta qué punto es bueno para alguien tener la libertad de tomar decisiones significativas si no sabe lo que quiere y es incapaz de superar su ambivalencia? ¿Cuál es el sentido de ofrecer una engañosa variedad de alternativas a personas que sólo pueden responder a ellas con una vacilación irresoluta? Los beneficios de la libertad se ven como mínimo gravemente disminuidos en el caso de quien cuenta con escasas probabilidades de tener preferencias o metas estables. La oportunidad de actuar de conformidad con sus propias inclinaciones es un bien dudoso para un individuo cuya voluntad está dividida a tal extremo que siente el impulso de decidir a la vez a favor y en contra de una alternativa determinada. Ninguna de las alternativas puede satisfacerlo, pues cada una de ellas entraña la frustración de la otra. Es probable que el hecho de que el individuo sea libre de elegir entre ellas sólo haga más acuciante e intensa su angustia.

Si una persona no es capaz de disfrutar de un grado considerable de unidad volitiva, no puede hacer un uso coherente de la libertad. Quienes se preocupan por ésta deben, por lo tanto, inquietarse por algo más que la disponibilidad de oportunidades atractivas entre las cuales la gente pueda escoger a su gusto. También deben interesarse en que las personas lleguen a saber lo que quieren hacer con la libertad de la que gozan. Puede ser, como suponía san Agustín, que una voluntad cabalmente unificada sólo se obtenga como un don de Dios. De todos modos, el grado de indeterminación volitiva padecida por la gente no es del todo independiente de las condiciones sociales, políticas y culturales en que viven. Dichas condiciones pueden facilitar o impedir el desarrollo de actitudes, preferencias y metas inequívocas.

7. Hasta aquí he propuesto sólo un breve esbozo conceptual de la resolución, elaborado sobre todo en relación con una descripción igualmente esquemática de la noción de ambivalencia. Ahora trataré de desarrollar una idea más articulada de lo que significa ser resuelto,

para lo cual concebiré la resolución como equivalente del disfrute de una especie de autosatisfacción. Al hablar de autosatisfacción no pretendo referirme en forma peyorativa a un estado de complacencia o presunción narcisistas. El estado que evoco –un estado de satisfacción con la situación del yo– es enteramente inofensivo y benigno. El esclarecimiento de su estructura contribuirá en realidad no sólo a ilustrar lo que está implícito en el hecho de ser resuelto, sino también a afrontar una presunta dificultad de los análisis jerárquicos del yo. Y creo que, por añadidura, mejorará nuestra comprensión de un concepto bastante fastidioso, el de identificación, que es fundamental para cualquier filosofía de la mente y la acción.

Considérese una persona que cree algo de todo corazón, que se muestra resuelta en algún sentimiento o actitud o que pretende llevar a cabo con resolución una acción determinada. ¿En qué consiste su resolución con respecto a esos elementos psíquicos? En el hecho de estar plenamente satisfecha con que ellos, y no otros que tienen un conflicto inherente (es decir, no contingente) con éstos, se cuenten entre las causas y consideraciones que determinan sus procesos cognitivos, afectivos, actitudinales y comportamentales.

Esto también es compatible con su resolución respecto de otros elementos psíquicos que están de manera contingente (es decir, debido a circunstancias particulares) en conflicto con los primeros y que son más importantes para la persona. El hecho de que un individuo se sienta satisfecho con una intención, un sentimiento o una creencia no entraña que esté comprometido a actuar en función de ellos. La resolución en lo concerniente a un elemento es congruente con la atribución de una prioridad más alta a otro. Alguien puede estar satisfecho con hacer que ambos elementos tengan un papel activo en su economía psíquica, aunque esos roles no sean igualmente urgentes o apremiantes. El elemento que es menos importante para él no es necesariamente ajeno, una amenaza desde afuera a la estructura de su yo. Puede ser parte de él en la misma medida que los otros elementos que constituyen partes más importantes de sí mismo.[15] Ahora bien, ¿qué significa decir que una persona

15 La resolución y la ambivalencia sólo pueden atribuirse a personas. Por esta razón, la resolución no es exactamente equivalente a la ausencia de ambivalencia: el hecho de que no haya un conflicto inherente entre los diversos elementos del

está satisfecha con su situación psíquica o con algún elemento o aspecto de ésta? No significa que la considera como la mejor situación a su alcance. Algunas personas pueden ser exigentes al extremo de no estar jamás dispuestas a aceptar nada menos que eso. Pero por regla general, la satisfacción no está condicionada por una ambición inflexible de maximizar. Con frecuencia, la gente se conforma de buena gana con menos de lo que a su juicio sería posible obtener. Del hecho de que alguien esté satisfecho con su situación no se deduce, entonces, que ninguna modificación de ésta le resulte aceptable. Casi no hace falta decir, desde luego, que una mejora de esa situación lo satisfaría. Sin embargo, también podría sentirse satisfecho aun con una situación inferior a la que tiene.

La satisfacción sí supone una falta de desasosiego o resistencia. Una persona satisfecha podría estar bien dispuesta para aceptar un cambio en su situación, pero no tiene un interés activo en provocarlo. Aun cuando reconozca que podría estar mejor, la posibilidad no la preocupa: la mejora es sencillamente poco interesante o poco importante para ella. Esto no se debe a que crea que una mejor situación será demasiado costosa o demasiado incierta. Se trata lisa y llanamente de que, en los hechos, no la ambiciona; acepta el estado de cosas tal como es, sin reservas ni interés práctico alguno en compararlo con otras posibilidades. Tal vez su situación podría mejorar sin un costo neto, y tal vez el individuo en cuestión es consciente de ello, pero sencillamente no le importa.[16] La satisfacción con algo no exige que la persona tenga una creencia específica al respecto, y tampoco un sentimiento, una actitud o una intención determinados. No exige, por ejemplo, que lo considere satisfactorio, que acceda a ello con aprobación o que pretenda dejarlo sin cambios.

estado psíquico de una persona no implica del todo que ésta sea resuelta con respecto a ellos. A diferencia de lo que ocurre con un mero organismo humano, para ser una persona es preciso tener una compleja estructura volitiva que implica una autoevaluación reflexiva. Los seres humanos que carecen de esa estructura pueden estar exentos de conflictos volitivos inherentes, pero no son personas. En consecuencia, no son ambivalentes ni resueltos.

16 Una persona satisfecha puede dejar de estarlo al comprender que las cosas podrían ser mejores. Ese conocimiento tal vez produzca un alza de sus expectativas. Esto no significa, desde luego, que estuviera insatisfecha antes de que ellas se elevaran.

No hay nada que deba pensar, adoptar o aceptar; no es necesario que haga nada en absoluto. Esto es importante, pues explica por qué no hay aquí un riesgo de regresión problemática.

Supongamos que el hecho de estar satisfecha exigiera a la persona, como condición constitutiva esencial de su satisfacción, algún elemento psíquico deliberado: alguna actitud, creencia, sentimiento o intención deliberada. Este elemento no tendría que suscitar la más mínima insatisfacción en ella. ¿Cómo podría alguien estar resuelto con respecto a un elemento psíquico en virtud de ser indiferente con respecto a otro? De modo que, si el estar satisfecho requiriera algún elemento como constituyente, la satisfacción respecto de una cuestión dependería de la satisfacción respecto de otra; esta última dependería de la satisfacción respecto de una tercera y así sucesivamente, de manera interminable. La satisfacción con el propio yo no exige, entonces, la adopción de ninguna postura cognitiva, actitudinal, afectiva o intencional. No requiere la realización de ningún acto determinado, y tampoco una abstención deliberada. La satisfacción es un estado de la totalidad del sistema psíquico: un estado sólo constituido por la falta de toda tendencia o inclinación a modificar su situación.

Una persona, por supuesto, puede juzgar que está suficientemente bien, y sobre esa base quizá decida abstenerse de hacer algo para mejorar su situación. Sin embargo, ese juicio o esa decisión no la convierten en una persona satisfecha ni entrañan que lo esté. Su decisión de abstenerse de tratar de cambiar las cosas es, en sustancia, una decisión de su parte de actuar *como si* estuviera satisfecha. El hecho de abstenerse de intentar cambiarlas *simula* el equilibrio en que consiste la satisfacción. Pero simular satisfacción no es lo mismo que estar satisfecho. Una persona sólo lo está efectivamente cuando el equilibrio no es procurado o impuesto, sino que constituye una parte esencial de su situación psíquica, es decir, cuando esa situación está establecida sin reservas, al margen de cualquier esfuerzo por hacer que así sea.

La auténtica satisfacción no tiene que ver, entonces, con la actitud de dejar las cosas como están o un juicio o una decisión acerca de la conveniencia del cambio. Es simplemente el hecho de *no tener interés* en hacer cambios. Requiere para ello que ciertos tipos de elementos psíquicos *no se presenten*. Pero si bien la ausencia de esos

elementos no exige una acción o una abstención deliberadas, puede, no obstante, ser reflexiva. En otras palabras, el hecho de que la persona no se sienta impulsada a cambiar las cosas debe ser el fruto de su comprensión y evaluación del estado de éstas en lo que le toca. Así, la *no presencia* esencial no se busca en forma deliberada ni es caprichosamente inconsciente de sí misma. Se desarrolla y prevalece como una consecuencia no manejada de la apreciación de su situación psíquica por parte de la persona.[17]

8. Querría tratar de esbozar brevemente cómo se aplica esto al enfoque jerárquico del análisis del yo y al concepto de identificación. Según las descripciones jerárquicas, la persona se identifica con uno y no con otro de sus deseos en virtud de querer que sea el primero y no el segundo el que la mueva a la acción. Por ejemplo, quien trata de abandonar el tabaco se identifica con su deseo de primer orden de no fumar y no con su deseo antagónico, también de primer orden, de fumar otro cigarrillo, si quiere que el deseo de no fumar sea el que oriente efectivamente su conducta. Pero, ¿qué determina que se identifique con esa preferencia de segundo orden?

Después de todo, considerado en sí mismo, su anhelo de derrotar el deseo de fumar es sólo un deseo más. ¿Cómo puede aspirar a ser constitutivo de lo que la persona realmente quiere? El mero hecho de ser un deseo de segundo orden no le da, sin duda, una autoridad específica. Y no será de ayuda la búsqueda de un deseo de tercer orden que sirva para identificar a la persona con esa preferencia de segundo orden. Como es obvio, la misma cuestión surgiría en lo relacionado con la autoridad de ese deseo; de modo que tendríamos que encontrar un deseo de un orden aun más elevado, y así sucesivamente y sin fin. Todo el enfoque parece estar condenado.

Las descripciones jerárquicas de la identidad del yo no suponen, empero, que la identificación de la persona con algún deseo con-

17 El hecho de estar o llegar a estar satisfecho es como estar o llegar a estar relajado. Supongamos que alguien comprueba que sus problemas remiten y, por consiguiente, se relaja. Es indudable que diversos sentimientos, creencias y actitudes lo llevan a relajarse. Pero la presencia de estos elementos psíquicos no constituye el hecho de estar relajado, ni ellos son necesarios para la relajación. Lo esencial es únicamente que la persona deje de preocuparse y sentirse tensa.

siste simplemente en el hecho de que ella *tiene* un deseo de orden más elevado que confirma el primero. Ese deseo confirmador de orden superior debe ser, además, un deseo con el que la persona *esté satisfecha*. Y como la satisfacción con un elemento psíquico (según traté de explicarlo antes) no exige la satisfacción con otro, el estar satisfecho con cierto deseo no entraña una proliferación incesante de órdenes y deseos más elevados. La identificación está claramente constituida por un deseo confirmador de orden superior con el cual la persona está satisfecha. Es posible, desde luego, que alguien esté satisfecho con sus deseos de primer orden y no contemple en modo alguno su confirmación. En ese caso, la persona se identifica con esos deseos de primer orden. Pero en la medida en que sus deseos sean totalmente irreflexivos, no se tratará auténticamente de una persona. No será más que un niño caprichoso.

9. ¿Es posible estar satisfecho con la ambivalencia? Una persona puede, por cierto, llegar a aceptar como inalterable el hecho de que es ambivalente. Me parece, empero, que no se trata de una situación con la cual pueda estar satisfecha. Nadie puede ser resueltamente ambivalente, así como nadie puede desear en forma inequívoca traicionarse o ser irracional. Que alguien acepte su ambivalencia sólo puede significar que está resignado a ella; no podría significar que ésta lo satisface. Tal vez quepa imaginar condiciones en las cuales una persona considere razonablemente como valiosa la ambivalencia, a fin de evitar alguna alternativa aun más insatisfactoria. Pero nadie puede desear ser ambivalente por el mero hecho de serlo.

Una verdad necesaria concerniente a nosotros es, entonces, que deseamos con resolución ser resueltos. Esto sugiere un criterio de uso en la elaboración de ideales y programas de vida y, en general, en la determinación de lo que consideramos importante y digno de nuestras preocupaciones. Lo que nos preocupa debe ser, en la mayor medida posible, algo por lo que podamos preocuparnos resueltamente. No deseamos obrar contra nosotros mismos o tener que abstenernos. Hay muchas cosas que nos atraen. Al tratar de decidir cuáles de ellas deben resultarnos importantes, debemos prever hasta qué punto cada una puede tener una elaboración coherente en nuestra vida.

Esto puede ser muy diferente del grado en que, considerada en sí misma, la cosa es merecedora de nuestra preocupación. El hecho de que algo sea importante para nosotros no radica primordialmente en nuestra estimación de su valor. El interrogante sobre aquello por lo cual tenemos que preocuparnos no se resuelve mediante juicios acerca de los méritos inherentes o comparativos de varios posibles objetos de dedicación. El hecho de que una persona se preocupe por algo o se dedique a ello –un ideal, otra persona o un proyecto– significa que, *piense lo que pensare* de ese algo, en mayor o menor medida lo *ama*. En los aspectos más fundamentales, el problema tiene que ver entonces con lo que somos capaces de amar.

¿Qué pasa con el amor propio? Que una persona se sienta plenamente satisfecha consigo misma significa que es resuelta en sus sentimientos, sus intenciones y sus pensamientos. Y en cuanto ser resuelto es equivalente a amar, la resolución con respecto a tales cosas es lo mismo que el amor propio. Ahora bien, alguien que se consagra a engañarse en una cuestión concerniente a lo que él es o hace, concede con ello que no está satisfecho consigo mismo. Como a todos los demás, claro está, le gustaría ser resuelto; como todos, quiere amarse a sí mismo. En rigor, ése es el motivo de su autoengaño. Su deseo de amarse lo lleva a reemplazar una verdad insatisfactoria acerca de sí mismo, que es incapaz de aceptar resueltamente, por una creencia que puede aceptar sin ambivalencia.

Desde luego, el esfuerzo es descaminado. Como es evidente, la unidad psíquica no puede alcanzarse por medio de la división de sí mismo. Sin embargo, quien se autoengaña intenta, en realidad, escapar a la ambivalencia. Trata de superar la indeterminación de su estado cognitivo. En otras palabras, lo que desea es que haya una verdad inequívoca concerniente a lo que piensa. Podríamos incluso decir, si fuéramos aficionados a la paradoja, que lo que lo mueve a engañarse es el amor a la verdad.

10. Por desdicha es poco habitual, como sabemos, que nuestro deseo de amarnos se cumpla. Con frecuencia estamos insatisfechos con nuestra conducta o con lo que somos. En mayor o menor medida, la ambivalencia perjudica nuestra vida. San Agustín creía que el paso de un estado de división volitiva a la unidad psíquica exigía un mila-

gro. De modo que oraba por la conversión. En realidad, ese enfoque del problema no es malo. En todo caso, para él parece haber funcionado.

Tengo, sin embargo, otra sugerencia, que al parecer Agustín no consideró. La propondré con el relato de una conversación que tuve hace algunos años con una mujer que trabajaba en una oficina cercana a la mía. No nos conocíamos muy bien, pero un día la charla adquirió un tono un poco más personal que de costumbre. En cierto momento ella me dijo que, a su entender, en una relación seria sólo dos cosas son realmente importantes: la honestidad y el sentido del humor. Luego se hizo un instante para reflexionar y dijo: "Mire, en realidad no estoy tan segura con respecto a la honestidad; después de todo, aunque digan la verdad, cambian de opinión tan rápido que, de todos modos, no se puede contar con ellos".

A veces una persona es tan ambivalente, o vacila con tanta facilidad, que no hay un dato estable sobre lo que piensa o siente. En esos casos, cuando la única verdad es demasiado limitada para ser útil, la honestidad meticulosa tal vez no sea una virtud tan importante. Para la persona lo mejor sería, sin duda, serenarse: renunciar a tenerlo todo y encontrar algún orden coherente en el que pueda ser más o menos resuelta. Supongamos, empero, que uno sea simplemente incapaz de decidirse. Por más vueltas que dé, no puede encontrar una manera de estar satisfecho consigo mismo. Mi consejo es que, si su voluntad está totalmente dividida y es imposible pensar siquiera en una unidad volitiva, se asegure al menos de aferrarse a su sentido del humor.

9
Sobre la necesidad de los ideales*

LIBERTAD, INDIVIDUALIDAD Y NECESIDAD

Nuestra cultura atribuye un valor muy elevado a cierto ideal de libertad, según el cual la persona debe tener diversas alternativas a su alcance en la concepción y la conducción de su vida. Durante mucho tiempo suscribimos el compromiso fundamental de estimular una expansión constante de la gama de opciones entre las que la gente puede elegir. Ese compromiso contó con un apoyo bastante generoso en materia tecnológica, institucional e ideológica. Por otra parte, conquistó arraigo moral: admiramos a los individuos y las sociedades que promueven la libertad y deploramos las prácticas o las circunstancias que la menoscaban. Cuanto más deja una sociedad en manos de sus miembros la determinación individual de la dirección de sus energías y la especificación de sus metas, y más posibilidades razonables les brinda, más ilustrada y humana la consideramos.

Nuestra concepción de la libertad ideal está limitada, desde luego, por consideraciones de legitimidad. Aun quienes se consagran con mayor entusiasmo a la libertad reconocen que algunos cursos de acción son inaceptables desde un punto de vista moral o en otros aspectos. Con el paso del tiempo, empero, estas restricciones se han suavizado poco a poco. En correspondencia con la proliferación de posibilidades generada por una creciente sofisticación tecnológica

* "On the necessity of ideals", en Gil C. Noam y Thomas Wren (eds.), *The moral self*, Cambridge, MA, MIT Press, 1993, pp. 16-27.

y de gestión, ha habido un constante y notable debilitamiento de las restricciones éticas y sociales a las elecciones y los cursos de acción legítimos. Así, la expansión de la libertad ha afectado no sólo a lo que puede hacerse, sino también a lo que es permisible. Esta combinación de control técnico cada vez más magistral y permisividad cada vez más acrítica ha generado una tendencia cuyos límites estarían en una cultura en que cualquier cosa fuera posible y todo valiera.

Hay otro ideal que también disfruta de considerable vitalidad, aunque la dedicación a él no es quizá tan ubicua u ortodoxa como el compromiso con la libertad. Se trata del ideal de individualidad, conceptualizado en términos del desarrollo de un sentido distintivo y robusto de la identidad personal. Cuando la gente considera atractivo este ideal, se afana por cultivar sus propios caracteres y estilos personales y decidir en forma autónoma cómo vivir y qué hacer. En cuanto hombres y mujeres que han alcanzado una auténtica individualidad, saben lo que quieren. Por lo demás, no han formado sus opiniones por la mera imitación de otros, sino a través de un proceso más personalizado y creativo en el que cada uno descubre y determina de manera independiente lo que él mismo es.

La ampliación de la gama de alternativas accesibles y permitidas entraña, por supuesto, la disminución del campo de acción de la necesidad en la vida humana. Reduce la posibilidad de que la gente compruebe que las circunstancias no le dejan otra elección que seguir un curso de acción determinado. Pero conforme nos acercamos al ideal de libertad, la reducción progresiva de la necesidad tiende a socavarlo, y hace otro tanto con el ideal de individualidad. Pues tanto de la libertad como de la individualidad es cierto que *exigen* la necesidad.

LIBERTAD Y AUTONOMÍA EN CONFLICTO

Suponemos muy comúnmente que cada vez que nuestra libertad se expande, nuestra vida se enriquece. Pero esto sólo es verdad hasta cierto punto. De hecho, la reducción del imperio de la necesidad puede no realzar nuestro disfrute de la libertad. En efecto, si las

restricciones a las decisiones que una persona está en condiciones de tomar se relajan en demasía, ella puede desorientarse en mayor o menor medida con respecto al lugar donde se encuentran sus intereses y preferencias. En vez de comprobar que el alcance y el vigor de su autonomía aumentan con la ampliación de la gama de elecciones a su disposición, tal vez se debilite desde un punto de vista volitivo debido a una creciente incertidumbre, tanto en lo concerniente a cómo tomar decisiones cuanto a qué elegir.

Es decir: el amplio crecimiento en la variedad de las opciones de una persona puede debilitar su sentido de la identidad. La tarea de evaluar y clasificar un número considerablemente acrecido de alternativas quizá sea demasiado para ella; tal vez sobrecargue su capacidad de tomar decisiones fundadas con solidez en una firme apreciación de lo que realmente valora y desea. Aunque pueda haber sido capaz de encontrar su camino con facilidad en medio de una cantidad relativamente pequeña de opciones, cuando se enfrenta a un aumento sustancial de las posibilidades, es probable que la comprensión de sus propios intereses y prioridades sea menos concluyente. Bien puede descubrir, entonces, que la confianza en sus preferencias y predilecciones –una confianza establecida cuando las alternativas que debía considerar eran menos y las conocía mejor– sufre una drástica caída. Acaso sienta una inquietante disminución de la claridad de su autocomprensión. Así, la aprehensión de su identidad puede padecer una perturbación radical.

Ahora bien, supongamos que alguien está en condiciones de seleccionar en un campo de alternativas que no sólo se ha extendido sino que ya no tiene límite alguno. Supongamos, en otras palabras, que tiene a su disposición y puede elegir todos los cursos de acción concebibles. Si los límites de la decisión han sido auténticamente erradicados, algunos cursos posibles de acción afectarán a los deseos y las preferencias de la persona y, por tanto, provocarán cambios profundos en su carácter volitivo. Le será posible, en consecuencia, modificar los aspectos de su naturaleza que determinan las decisiones que toma. Estará en condiciones de reinventar su voluntad.

En ese caso, sin embargo, tendrá que hacer frente a sus alternativas sin un conjunto definido de metas, preferencias u otros principios de elección. Si su voluntad se convierte en todo lo que él quiera

hacer de ella, no habrá voluntad que pueda ser de manera inequívoca la suya hasta que haya decidido cuál escoger. Cualesquiera características volitivas que la persona tenga con anterioridad a tomar esa decisión serán meramente adventicias y provisionales, porque la persona no se ha comprometido con ellas y puede modificarlas a su antojo. Por consiguiente, ninguna decisión a la que esas características conduzcan será plena o resueltamente suya. Desde un punto de vista volitivo, la persona no estará preparada para tomar decisiones verdaderamente autónomas mientras no resuelva cómo debe tomarlas.

Pero ¿cómo es posible que tome esa decisión? ¿Qué elementos le pueden servir de guía, si las características volitivas por las cuales sus decisiones tienen que orientarse se cuentan entre las cosas mismas que ella debe decidir? En esas condiciones, no hay en la persona un punto fijo a partir del cual pueda comenzar un proceso volitivo autodirigido. La supresión de los límites dentro de los cuales su libertad estaba confinada le ha dejado muy poca sustancia volitiva. Ninguna decisión que tome podrá considerarse originada en algo que sea posible identificar de manera significativa como su propia voluntad.

A menos que la persona tome decisiones en el marco de restricciones a las que no puede escapar por la mera decisión de hacerlo, el concepto de dirección de sí mismo, de autonomía, no puede encontrar asidero. Una persona libre de todas esas restricciones está tan vacía de tendencias y coacciones volitivas identificables y estables que no puede deliberar ni tomar decisiones de una manera escrupulosa. No obstante, si en algún aspecto sigue siendo capaz de elección, sus decisiones y elecciones serán por completo arbitrarias. No podrán tener una significación o una autoridad auténticamente personales, porque su voluntad carece de un carácter determinado.

Hay, por lo tanto, un conflicto o una tensión recíproca entre libertad e individualidad. Ésta requiere límites que aquélla tiende a borrar. Con una libertad total no puede haber identidad individual. Esto es así porque un exceso de opciones menoscaba la voluntad. Sin individualidad, por otro lado, la libertad pierde gran parte de su sentido. La disponibilidad de alternativas, después de todo, sólo cuenta para alguien que tiene voluntad propia. No debe sorprender, enton-

ces, que cuando hay una firme inclinación a impulsar una expansión general de la libertad y, *a la vez*, a alentar el desarrollo de la autonomía, las cosas empiecen a andar mal.

LÍMITES DE LA VOLUNTAD

¿Qué límites requiere una voluntad autónoma? ¿Cuáles son las necesidades volitivas cuya limitación o atenuación amenaza la individualidad y la libertad? Las más fundamentales, creo, corresponden a lo que es objeto de la preocupación de una persona, lo que ella considera importante para sí. En lo primordial, la cuestión no es cognitiva ni afectiva. Las consideraciones cognitivas y afectivas son sus fuentes y fundamentos. Pero aunque se basa en lo que la persona cree y siente, la preocupación no es lo mismo que la creencia o el sentimiento. La preocupación es esencialmente volitiva; es decir, concierne a nuestra voluntad. El hecho de que una persona se preocupe por algo o lo considere importante para sí no consiste en que tenga ciertas opiniones sobre ello, y tampoco en que abrigue determinados sentimientos o creencias. Su preocupación consiste, antes bien, en el hecho de *guiarse* por referencia a ello. Esto implica que orienta deliberadamente su atención, sus actitudes y su comportamiento en respuesta a circunstancias pertinentes a la suerte del objeto por el cual se preocupa. Por decirlo de algún modo, una persona que se preocupa por algo se invierte en ello. Al convertirlo en objeto de su cuidado, se hace receptivo a los beneficios y vulnerable a las pérdidas, según que ese objeto prospere o mengüe. Podemos decir que, en ese sentido, la persona *se identifica* con aquello por lo que se preocupa.

Con respecto a ciertas cosas que son importantes para ella, la persona puede preocuparse tanto, o de tal manera, que quede sometida a una especie de necesidad. Debido a ella, distintos cursos de acción que en otras circunstancias podría ser capaz de seguir están ahora concretamente fuera de su alcance. Bien puede poseer el conocimiento y la destreza requeridos para llevar a cabo las acciones en cuestión; no obstante, es incapaz de realizarlas. La razón es que no puede resolverse a hacerlo. No es que no pueda mostrar el *poder*

necesario. Lo que no puede mostrar es la *voluntad*. Se encuentra en las garras de una necesidad volitiva que le hace imposibles ciertas acciones, no al privarla de la capacidad de llevarlas a cabo, sino al impedirle el recurso a dicha capacidad.

Consideremos el caso de una madre que, luego de una concienzuda deliberación, llega a la conclusión de que lo mejor para ella sería entregar a su hijo en adopción, y supongamos que decide hacerlo. Cuando llega el momento concreto de entregarlo, sin embargo, tal vez se sienta incapaz de afrontar la situación, no por haber reconsiderado el asunto y cambiado de opinión, sino simplemente porque no puede resolverse a renunciar al niño. De manera similar, hay informes sobre oficiales militares que se negaron a cumplir la orden de poner en marcha el lanzamiento de armas atómicas, porque creían que no se trataba de un ensayo sino del intento real de desencadenar un ataque nuclear. Como esos oficiales se habían ofrecido como voluntarios para la misión, desconocían presuntamente los límites dentro de los cuales quedaría confinada su voluntad. Una vez echada la suerte, empero, descubrieron que, en realidad, no podían resolverse a hacer lo que habían creído estar dispuestos a llevar a cabo.

Cuando una persona está sujeta a ese tipo de necesidad volitiva, ésta hace que algunas acciones le resulten *impensables*: no se cuentan en forma genuina entre sus opciones. No puede realizar ninguna de ellas porque una coacción volitiva se lo impide; es decir que no puede *querer* realizarlas. Aun cuando estime que sería mejor para ella acometer una de esas acciones, *no puede resolverse* a hacerla. Es incapaz de organizarse volitivamente de la manera necesaria. Si intenta hacerlo, tropieza con los *límites de su voluntad*. Lo demuestra el hecho de que la persona es incapaz de llevar a cabo la acción aunque se cumplan todas las condiciones no volitivas para hacerla (esto es, la oportunidad, el conocimiento y el poder).

Una persona que no puede resolverse a realizar cierta acción tiene una poderosa aversión, que limita efectivamente su conducta. Pero considerar impensable realizar una acción no es lo mismo que sentir una aversión irresistible a realizarla. En los casos de necesidad volitiva, la aversión no sólo es irresistible; la persona, en cierto modo, también adhiere a ella. Por otra parte, esa adhesión es algo por lo cual se preocupa. En rigor, su conducta se ve restringida con tanta

eficacia precisamente porque, de manera consciente o no, ella respalda la aversión y se preocupa por mantenerla. Así, se resiste a empeñar esfuerzo alguno por hacer algo a cuya realización es profundamente adversa.

Esto distingue las situaciones en que consideramos *impensable* una acción de aquellas en que nuestra ineptitud para tomar una decisión concreta se debe a la adicción, el terror o algún otro tipo de compulsión o inhibición avasallantes. En las situaciones del primer tipo, a diferencia de las otras, la vigencia de la incapacidad de la persona proviene del hecho de que ésta la considera de importancia para ella. Esto explica la peculiaridad bastante notable de que, cuando una persona descubre que para ella es impensable llevar a cabo cierta acción o abstenerse de realizarla, no siente de ordinario que la coacción la mueve o la bloquea contra su voluntad. Aunque no lo sepa, lo cierto es que la coacción misma es una imposición de esa voluntad. Por esa razón la persona experimenta su sometimiento a ella menos como una derrota que como una liberación.

Las necesidades de la voluntad están, por supuesto, sujetas al cambio. Para una misma persona, lo impensable en un momento puede no serlo en otro, como consecuencia de modificaciones en las circunstancias contingentes de las que derivan las necesidades volitivas. El individuo puede incluso estimar posible modificar en forma deliberada las necesidades que atan su voluntad. No hace falta decir, sin embargo, que no puede alterarlas por un mero acto de la voluntad. Una persona no puede reinventar su propia naturaleza volitiva con la simple decisión de que lo que ha sido impensable para ella ya no lo es. En ocasiones, es posible superar las inhibiciones y aversiones corrientes mediante tenaces esfuerzos de la voluntad. Pero una necesidad genuina de ésta difícilmente sea susceptible de alteraciones de esa manera.

La persona para quien una acción es impensable quizás esté en condiciones de modificar su voluntad por medios menos inmediatos y directos que el ejercicio exclusivo de la fuerza de voluntad. Sin embargo, la iniciativa misma para hacer pensable lo impensable podría ser algo que la persona no se resuelve a tomar. Por lo tanto, en su caso no sólo es impensable llevar a cabo la acción en cuestión; también lo es formarse la intención concreta de estar dispuesta

a hacerla. Su voluntad está restringida por una aversión a la idea misma de provocar ese cambio en sí. El individuo no puede resolverse a adherir a dicha idea. Está claro que cambios en las circunstancias podrían generar un cambio en su voluntad. Pero la persona no puede modificarla por medio de ningún esfuerzo deliberado de su parte. Está sujeta a una necesidad que, en ese sentido, define un límite absoluto. Y esa necesidad es inequívocamente constitutiva de su naturaleza o esencia como ser volitivo.

NECESIDAD VOLITIVA E IDENTIDAD

En todo triángulo, la suma de los ángulos interiores es igual a 180 grados. Sea escaleno, isósceles o equilátero, en ningún triángulo la suma de los ángulos interiores es mayor o menor a 180 grados. Ésta es una condición necesaria para ser un triángulo; constituye parte de la esencia de la triangularidad. Los triángulos, por así decirlo, no tienen alternativa. No pueden dejar de cumplir la condición de marras; su cumplimiento define la identidad genérica de un triángulo como el tipo de cosa que es. La idea de que la identidad de una cosa debe entenderse en términos de condiciones esenciales para su existencia es uno de los principios filosóficos más antiguos y convincentes que guían nuestros esfuerzos por aclarar el pensamiento. Para aprehender qué es una cosa, debemos captar su esencia, a saber, las características sin las cuales no puede ser lo que es. Así, las nociones de necesidad e identidad están estrechamente relacionadas.

Como es obvio, la necesidad que ata a un triángulo a su naturaleza esencial sólo es de índole conceptual o lógica. Este tipo de necesidad tiene que ver con la organización de nuestras ideas y nuestro lenguaje. Gobierna el modo de describir y clasificar las cosas. Pero no rige la trayectoria de las cosas mismas, y ni siquiera es pertinente para ella. No es una fuerza real y carece de efectos sobre lo que sucede efectivamente en el mundo. El hecho de que una figura no pueda ser un triángulo a menos que posea las características esenciales a la triangularidad no influye en que determinada figura triangular las conserve o sea modificada de tal manera que termine por perderlas.

Me parece que cuando hablamos de la naturaleza esencial de una persona, la cuestión es análoga. El asunto también tiene que ver con las características necesarias de la persona. En este caso, empero, la necesidad no es meramente conceptual. No atañe sólo al modo de clasificar o describir a la persona. Las coacciones impuestas por la necesidad volitiva no se aplican con exclusividad al pensamiento y el lenguaje. La necesidad volitiva constriñe a la persona misma, al limitar las decisiones que puede tomar.

La naturaleza esencial de una persona está constituida por sus características *personales* necesarias. Esas características tienen que ver, en particular, con su naturaleza como persona y no con su naturaleza como ser humano u organismo biológico de cierto tipo. Son en especial características de su voluntad. Al hablar de las características personales de la voluntad de alguien, no pretendo aludir simplemente a los deseos o impulsos que lo mueven. Atribuimos impulsos, deseos y motivos incluso a lactantes y animales, criaturas de quienes es impropio decir que son personas o poseen voluntad. Las características personales de la voluntad de una persona son rasgos volitivos reflexivos o de orden superior. Corresponden a sus esfuerzos por negociar su propio camino entre los diversos impulsos y deseos que la mueven, cuando se propone identificarse más íntimamente con algunas de sus características psíquicas y poner distancia con respecto a otras.

El hecho de ser una *persona* implica la adopción de actitudes evaluativas (no necesariamente fundadas en consideraciones morales) hacia uno mismo. Una persona es una criatura preparada para respaldar o repudiar los motivos sobre cuya base actúa y organizar las preferencias y prioridades por medio de las cuales se ordenan sus decisiones. Está dispuesta a ponderar si lo que la atrae es de real importancia para ella. En vez de responder en forma irreflexiva a sus sentimientos más intensos, cualesquiera sean, se propone guiar su conducta de conformidad con aquello por lo que verdaderamente se preocupa.

En la medida en que la persona está sometida a la coacción de necesidades volitivas, hay ciertas cosas que no puede dejar de querer o no puede resolverse a hacer. Esas necesidades afectan en forma sustancial al rumbo y al carácter concretos de su vida. Pero no

sólo afectan a lo que ella hace: limitan las posibilidades que se abren a su voluntad, es decir, determinan lo que no puede querer y lo que no puede dejar de querer. Ahora bien, el carácter de la voluntad de una persona constituye lo que ella es en sus aspectos centrales. Por consiguiente, las necesidades volitivas que atan a un individuo identifican lo que éste no puede dejar de ser. En ese sentido, son análogas a las necesidades lógicas o conceptuales que definen la naturaleza esencial de un triángulo. Así como la esencia de éste consiste en que debe ser así, la naturaleza esencial de una persona consiste en lo que debe querer. Los límites de su voluntad definen su forma como persona.

IDEALES

Sin intentar analizar la naturaleza o base de la necesidad volitiva, sugiero que su fuerza es, en algunos aspectos, similar a la fuerza del amor. Esta fuerza es un tanto paradójica. El amor nos *cautiva*, pero aun cuando estamos cautivos de él comprobamos que, en cierta forma, es liberador. El amor es *altruista*, pero también nos permite, de algún modo, sentirnos más verdaderamente nosotros mismos. Por otra parte, al parecer no sería tan liberador o exaltante si su imperio sobre nosotros no fuera tan avasallante y no estuviese tan lejos de nuestro control voluntario inmediato.

El amor sólo intensifica nuestro sentido de la identidad y la libertad en virtud de la necesidad que nos impone. No podemos dejar de amar lo que amamos ni podemos resolvernos a amar por un mero acto de la voluntad. El valor que el amor tiene para nosotros deriva justamente, al menos en parte, del hecho mismo de que amar o no amar no depende de nosotros. La importancia que le asignamos se disiparía si pudiéramos amar algo o dejar de amarlo a través de una simple decisión. La autorrealización y la libertad proporcionadas por el amor dependen de la necesidad misma que él entraña.

Si alguien no ama nada, debe deducirse que no tiene ideales. Ahora bien, un ideal es un límite. Los ideales de una persona son para ésta intereses que no puede resolverse a traicionar. Implican coac-

ciones cuya violación le resulta impensable. Supongamos que un individuo no tiene absolutamente ningún ideal. En ese caso, nada es impensable para él; lo que podría estar dispuesto a hacer no tiene límites. Puede tomar la decisión que se le antoje y modelar la voluntad a su gusto. Esto no significa que esa voluntad sea libre. Sólo significa que es anárquica, que la mueven el mero impulso y la inclinación. La persona sin ideales no tiene leyes volitivas que se haya comprometido a respetar y a las cuales se someta de manera incondicional. Para ella no hay límites inviolables. Por eso, es amorfa, carece de una identidad o una forma fijas.

Para quien no tiene ideales, no hay nada que no pueda resolverse a hacer. Por otra parte, como nada le es necesario, no hay nada que pueda señalarse como su esencia. Acaso tenga, claro, una serie de disposiciones o rasgos psicológicos persistentes, y tal vez exhiba varios patrones coherentes de inclinación y decisión. Pero cualquiera de sus características volitivas estables, si las tiene, será el producto de influencias causales impersonales. Y no la consecuencia de que quiera ser cierto tipo de persona o consagrarse a cierto tipo de vida; no es la voluntad la que fija esas características, sino las contingencias externas a ella. En otras palabras, su voluntad está íntegramente gobernada por las circunstancias y no por una naturaleza esencial que le sea propia. Ninguna de sus características volitivas le es necesaria, dado que ninguna se deriva de su propia naturaleza.

Esto significa que la persona en cuestión carece de esencia personal, una esencia que incluya las condiciones necesarias de su identidad. Por esa razón, la integridad auténtica no existe para ella. Después de todo, no tiene límites personales cuya inviolabilidad se pueda proponer proteger. Esencialmente no es nada. En cualquier momento dado es lo que acierta a ser a la sazón, algo meramente accidental.

Los ideales que definen la naturaleza esencial de una persona no deben ser por fuerza ideales morales, en el sentido de la moral que tiene que ver sobre todo con la manera personal de relacionarse con los intereses de otros. Los límites más decisivos de la vida de una persona pueden derivarse de imperativos de la tradición, el estilo, el intelecto o alguna otra modalidad de la ambición. De este modo queda abierto el interrogante de cuáles son las características que

un ideal debe poseer para cumplir su función de limitar a una persona y especificar su identidad. Los filósofos han pasado por alto esta importante cuestión en sorprendente medida, y por mi parte no me ocuparé de ella aquí. Otra cuestión de importancia, que también ha sido ignorada y que tampoco me propongo discutir, se refiere a la base sobre la cual una persona puede decidir razonablemente entre varios ideales valiosos.

Tal vez parezca inapropiado señalar que pueden surgir problemas de decisión y justificación con respecto a lo que he caracterizado como necesidades. Lo que es imposible de evitar, al parecer, no depende de una decisión y tampoco, por consiguiente, requiere justificación. Pero si bien es cierto que una persona no puede elegir o decidir en lo tocante a los límites de su voluntad más de lo que puede simplemente elegir o decidir acerca del objeto de su amor, no debemos concluir de ello que no tiene nada en absoluto que decir sobre el asunto. Del hecho de que sea el amor lo que nos ata a nuestros ideales no se deduce que nuestra relación con éstos no sea cognitiva en modo alguno. Hay un lugar considerable para la razón y la argumentación en el esclarecimiento de los ideales y la justipreciación de su valor. Aun en el amor romántico, después de todo, la historia consiste en general en algo más que en perder ciegamente la cabeza.

RAZÓN Y AMOR

Existe la difundida suposición de que las dos capacidades más preciosas de nuestra especie, que dan a la vida humana su valor e interés distintivos, son las de razonar y amar. Cada una de ellas sólo se realiza en su plenitud cuando la persona tropieza con el obstáculo de algún tipo de necesidad. En el primer caso, es la necesidad cognitiva de la lógica; en el segundo, la necesidad volitiva del amor. La razón es universal, en el sentido de que sus dictados son igualmente vinculantes para todo el mundo. Por su parte, el amor es particular: el hecho de que yo esté consagrado a determinados ideales o de que ame a alguien no me induce a pensar que quienquiera

que no haga lo mismo comete un error. La cuestión de a quién debe amarse no puede resolverse mediante el desarrollo de una prueba rigurosa, y tampoco se puede demostrar con el mismo rigor qué ideales han de definir de manera apropiada los límites de nuestra voluntad. Sin embargo, con ello no hay que dar a entender que nuestras necesidades volitivas deben reconocerse como meros datos, es decir, aceptarse pasivamente como hechos en bruto a cuyo respecto la deliberación y la crítica racional no tienen cabida. La relación entre el amor y la razón es un antiguo tema filosófico, que haríamos bien en explorar con nuevos aires.

10
Sobre la creación de Dios*

Leazar dijo en nombre de Bar Sira: Sobre lo que
es demasiado grande para ti, no inquieras; lo
que es demasiado difícil para ti, no lo investigues;
lo que es demasiado prodigioso para ti, no lo conozcas;
de lo que está oculto para ti, no preguntes; estudia
lo que te ha sido permitido, nada tienes que hacer
con cosas ocultas.

1. Me propongo ignorar estas instrucciones.[1] Consideraré ciertas cosas ocultas. ¿Cómo creó Dios el mundo? ¿Cuál era el estado de cosas antes de que Él lo creara? ¿Cuál fue la naturaleza del proceso creador? ¿Exactamente qué hizo Él? ¿Y cómo podemos entender, a la luz de lo que hizo, Su relación con el mundo y la humanidad?

Estas preguntas son, desde luego, demasiado grandes, demasiado difíciles y demasiado prodigiosas. Es cierto que no tenemos nada que hacer con ellas. De todas maneras, en la vida siempre se puede hacer algo con todo.

2. Que yo sepa, hasta ahora nadie ha presentado una biografía adecuada de Dios. No tenemos ninguna descripción sistemática de la

* "On God's creation", en Eleonore Stump (ed.), *Reasoned faith*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1993, pp. 128-141. Publicado con permiso del editor, Cornell University Press.

1 El epígrafe pertenece al *Midrash Rabbah*, edición establecida por H. Freedman y M. Simon, Londres, Soncino Press, 1939, vol. I (Génesis 1), p. 56 [trad. esp.: *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11): Comentario midrásico al libro del Génesis*, Estella, Verbo Divino, 1994].

evolución del carácter y las actividades de la deidad cuya trayectoria se relata en el Antiguo Testamento. Es palmario, empero, que Él es receptivo al comportamiento humano y que a menudo reacciona ante éste con gran intensidad. Por otra parte, con frecuencia parece que Dios, de algún modo, se considera dependiente de la conducta de la humanidad. Por momentos, los hechos de la gente parecen afectarlo de una manera que incluso sugiere cierta vulnerabilidad de Su parte.[2]

Una manifestación bastante sorprendente de esa dependencia es el reiterado interés de Dios en celebrar alianzas con los seres humanos. En cuanto una alianza es un contrato, se trata de un acuerdo suscrito en beneficio mutuo. Si no se apoya en la ignorancia ni en la coerción, debe brindar beneficios de magnitud comparable a todos los que han de estar obligados por él. Ahora bien, no cuesta entender cómo podrían los hombres obtener ventajas de la celebración de arreglos contractuales con un ser de enorme poder y energía que está en una situación de incomparable eficacia para promover y proteger los intereses humanos. Pero ¿qué saca Dios de ello? ¿En qué aspecto podría Él esperar beneficiarse con cualquier acto humano? ¿Cómo podría ser de Su interés obligarse ante el hombre? ¿Qué puede importarle el modo de actuar de la gente? ¿Por qué se preocupa siquiera por ello?

Una línea de respuesta a estos problemas se funda en la imagen conocida de Dios como un gobernante absoluto e imperioso, un emisor exigente y todopoderoso de órdenes y decretos. Según esta versión, si las personas están obligadas a obedecer y venerar a Dios, no es porque el hacerlo sea intrínsecamente deseable o redunde en beneficio de alguien. Se les requiere someterse a Su voluntad sólo porque Él exige esa sumisión; y la exige simplemente porque, sea por orgullo, celos o pura obstinación, la quiere. Así, las consideraciones que definen la relación entre el hombre y Dios son, desde un punto de vista moral, muy arbitrarias: los seres humanos deben hacer lo que Dios manda, y Él manda sencillamente porque eso es lo que quiere. El hecho último de relevancia es que Le complace ser venerado y obedecido. No hay nada más que decir sobre el asunto.

2 Así, Dios responde al pecado de Adán y Eva no simplemente con ira y maldiciones, sino también con miedo (cf. Génesis 3, 22).

Otra línea de respuesta invoca una imagen muy diferente, aunque igualmente conocida, de Dios como padre amante. De acuerdo con esta versión, en Su relación con la humanidad Él no está motivado por ningún deseo antojadizo de glorificación. No mira a la gente primordialmente como Sus súbditos sino como Sus hijos. Si Le preocupa su comportamiento es porque desea su bien, y no porque sólo se interese en Sí mismo. Teme que la gente actúe de una manera que resulte perjudicial para sus superiores intereses. Por esa razón, se dedica en forma paternal a instruirla y guiar su conducta. Cuando la regaña o la incita a hacer esto o aquello, lo hace íntegramente en su beneficio. Como la gente no siempre es capaz de entender lo que es bueno para ella, no se la puede dejar librada a sí misma. Por su propio bien, entonces, Dios le demanda aceptar Su autoridad.

Ninguno de estos dos tipos de respuesta profundiza lo suficiente. En ambos casos, el problema de entender la relación entre el hombre y lo divino está completamente aislado del problema de comprender la creación. Sin embargo, debe haber una profunda conexión entre uno y otro. Cuesta imaginar que la visión divina de los seres humanos no esté determinada o condicionada de alguna manera por el comienzo de su relación. Así, hay muchas razones para suponer que una dilucidación de la creación de Dios echará luz sobre la curiosa simbiosis entre Él y su más notable criatura. Después de todo, antes de ser el Señor o Padre de la Humanidad, Dios fue el Creador del mundo.

3. ¿Cuál era el estado de cosas cuando se inició el proceso de la creación? Esto es lo que nos cuentan:

> Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba desierta y vacía. Había tinieblas sobre la faz del abismo y el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: Haya luz; y hubo luz (Génesis 1, 1-3).[3]

3 La traducción se basa en la New JPS Translation, en *Tanakh: The Holy Scriptures*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1988 [la cita pertenece a la edición española: *La santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*, versión de R. P. Serafín de Ausejo, Buenos Aires, Perfil, 1996].

Es manifiesto que no se trata del relato de una creación *ex nihilo*. Cualquiera sea el fundamento existente para suponer que el mundo fue creado de la nada, estas líneas iniciales del Génesis parecen ser rotundamente incompatibles con esa suposición. En apariencia, plantean de manera muy explícita y clara que antes de que Dios ejecutara Su primer acto creador –es decir, con anterioridad a Su creación de la luz– ya había algo. Bastante, a decir verdad. El texto menciona tres cosas: la tierra, el abismo y el espíritu de Dios.

Tal vez parezca un tanto incierto si debemos entender que la tierra existía realmente al comienzo del proceso creador. La afirmación de que era "informe y vacía" podría interpretarse naturalmente como una descripción de su situación en determinado momento de su historia, y en ese caso daría a entender que la tierra, aunque careciera todavía de una forma o un carácter identificables, sí existía por entonces. Pero también sería plausible estimar que la afirmación sostiene, en cambio, que en el momento en cuestión la tierra aún no existía. Todo depende de lo que se pretenda al decir que era "informe y vacía".

Supongamos que aceptamos la sugerencia de Rashi sobre la manera de entender la frase clave.[4] Probablemente tengamos que concluir, entonces, que la tierra ya existía cuando la actividad creadora de Dios comenzó. Las palabras hebreas traducidas como "informe" y "vacía" son, respectivamente, *tohu* y *bohu*. Rashi afirma que "la palabra *bohu* tiene el significado de vacío y oquedad". En cuanto al otro elemento de la frase, explica que "la palabra *tohu* tiene el significado de pasmo y asombro [...]; pues una persona se sentiría pasmada y asombrada ante el vacío del mundo".

Ahora bien, si tomamos esto con seriedad, es difícil concebir que la afirmación de que la tierra estaba *tohu* y *bohu* es congruente con el supuesto de que no existía. Después de todo, ¿qué habría de sorprendente en la inexistencia de la tierra antes de iniciada la creación? Nadie que examinara el estado de cosas con anterioridad a la creación de la luz se pasmaría o asombraría al descubrir un espacio vacío en el lugar destinado en su debido momento a ser ocu-

4 Abraham ben Isaiah y Benjamin Sharfman, *The Pentateuch and Rashi's commentary (Genesis): A linear translation into English*, Brooklyn, S. S. & R. Publishing Company, 1949, p. 3.

pado por la tierra. Sin lugar a dudas, esa constatación no significaría sorpresa alguna. Al contrario: antes de que la creación se pusiera en marcha, uno *esperaría* naturalmente encontrar oquedades y vacíos.

Tal vez, entonces, "el vacío del mundo" no se refiere a una simple vacuidad o una falta de materia. Quizá alude a una deficiencia de otro tipo, que permite suponer que, de alguna manera, la tierra ya existía. Rashi afirma que el vacío del mundo es pasmoso y asombroso. Ahora bien, ¿qué es estar pasmado y asombrado? Tiene que ver con estar más o menos *estupefacto*, que en cierta medida significa, a su vez, *sin habla*. Una persona asaltada por el pasmo o el asombro no es inmediatamente capaz de hacer una descripción ordenada e informativa de lo que la ha afectado de ese modo.

La experiencia la desorganiza y, por lo tanto, no puede describirla con facilidad. Esto puede suceder cuando la experiencia es tan inesperada que la persona pierde el equilibrio. Entonces, por estar atónita, no se encuentra por el momento en condiciones de captar con certeza la naturaleza de la experiencia, aun cuando ésta no sea de por sí algo difícil de comprender. Sin embargo, la cuestión que nos ocupa no pasa por ahí. En efecto, como ya se ha señalado, los términos empleados para caracterizar la tierra en el comienzo de la creación no significan que su situación en esos momentos fuera inesperada.

Lo que transmiten las palabras *tohu* y *bohu* es que antes de la creación esa situación era *indeterminada*. Una auténtica indeterminación suscitaría por cierto estupefacción. Sería inevitable que nos quedáramos sin habla, porque la indeterminación tiene que ver precisamente con la imposibilidad de una descripción coherente. Por eso, la razón por la cual una persona no podría captar discursivamente la situación de la tierra previa a la creación no es la inexistencia de ésta; y su naturaleza antes de la creación tampoco sería tan sorprendente como para desconcertar de manera irresistible a quien la observara. Antes bien, la persona quedaría estupefacta por el hecho de que la tierra no posee en absoluto una naturaleza definida: existe, pero carece de propiedades distintas y plenamente articuladas. En ese sentido se dice que es "informe". Y en un sentido similar se dice que está "vacía". Está vacía en el sentido de estar en blanco, sin un carácter identificable.

Con anterioridad a la creación la tierra era incipiente y por ende no se la podía describir con las categorías del discurso inteligible.

Por eso quien se hubiese topado con ella en esos momentos habría quedado, como insinúa Rashi, asombrado, pasmado y (necesariamente) sin habla. Ahora bien, esta manera de entender lo que el pasaje dice sobre la tierra es confirmada por lo que señala sobre el abismo. Aquí el texto es muy inequívoco: el abismo ya existe. Por lo demás, quizá sea lícito suponer que era tan incipiente como la tierra, aun cuando el texto no afirma de manera explícita que era informe y vacío. Pues el agua es natural y paradigmáticamente líquida, y esa liquidez evoca por sí misma la idea de algo que carece de un carácter estable y determinado. Una característica esencial del agua es no tener un lugar fijo ni una forma inherente. El agua fluye y se difunde libremente, sin coacción interna; y acepta como propia cualquier forma que la rodee. Por su naturaleza misma, entonces, el abismo es "informe y vacío".

4. Aunque era informe al comenzar la creación, el abismo tenía una superficie. Y se nos dice que por encima de ella hay dos cosas: tinieblas y el espíritu de Dios (*ruach elohim*). Ahora bien, ¿por qué el texto se refiere en este punto al *espíritu* de Dios? ¿Cuál es la significación del hecho de no referirse simplemente a Él mismo? Con seguridad, el *espíritu de Dios* y *Dios* no son iguales. Hay una diferencia entre el espíritu de una cosa y la cosa misma. Para decirlo en forma aproximada, el primero proporciona a la segunda su modo distintivo de animación. No todo, claro está, tiene un espíritu. Una cosa tiene espíritu sólo en cuanto (en forma aproximada, otra vez) el carácter enérgicamente finalista es esencial a su naturaleza. Su espíritu, a la sazón, es la tendencia o estilo general que informa sus diversas finalidades. Es lo que sostiene y guía la dirección de su energía.[5]

Supongamos que la energía de un ser activo está marcadamente concentrada y su finalismo [*purposefulness*] muestra una completa determinación. Pero podría suceder que un ser finalista no tuviera una finalidad del todo certera o determinada. Aunque es capaz de finalismo y tiende hacia una actividad con finalidad, tal vez no se haya decidido todavía a dejarse guiar con firmeza por un propó-

5 Así, "el espíritu del '76". La misma idea se pone en juego cuando decimos cosas del estilo de "su espíritu sobrevivirá en la institución a la cual dedicó tanto de sí mismo" o "aunque no pueda estar presente, estaré contigo en espíritu".

sito específico. En ese caso, su propósito no estará del todo realizado ni se definirá con claridad. En mayor o menor medida, su espíritu aún es informe. Y su naturaleza, por consiguiente, es indistinta.

La diferencia entre el espíritu de Dios y Dios mismo es la diferencia entre un modo de existencia divina relativamente irrealizado y otro realizado de manera más completa. Esto corresponde a la diferencia entre el estado informe del mundo antes de la creación y su estado plenamente determinado con posterioridad al proceso creador. Al comienzo de la creación Dios era tan informe como el mundo. Lo divino sólo estaba presente y activo como un espíritu indistinto; su realidad no era aún la del propio Dios. La naturaleza de ese espíritu divino era indefinida, y su actividad, vaga. En la situación todavía indeterminada de las cosas que prevalecía antes de la creación, ni el mundo ni Dios estaban del todo desarrollados. El carácter específico de la deidad –es decir, la dirección exacta de su finalismo y su poder– carecía aún de articulación o realización. Como el propio mundo informe y fluido, la presencia divina era incipiente.

Considérese cómo representa el texto lo divino antes de la secuencia de actos creadores y compáreselo con su manera de referirse a ello cuando dicha secuencia comienza. Con respecto al tiempo anterior a la creación, tenemos la siguiente frase: "*el espíritu de Dios* se cernía sobre la faz de las aguas". En lo concerniente a la actuación inicial en la secuencia creativa, sin embargo, no es el espíritu de Dios el encargado de llevar a cabo el acto. Éste es realizado por Dios mismo. De cada acto subsiguiente en el proceso de creación también se dice que es obra de Dios y no del espíritu divino.

Una diferencia fundamental entre el espíritu de Dios y Dios es que el primero, al carecer de una naturaleza definida, no puede tener una auténtica actividad. Así, en el texto no hay nada que sugiera que lleva a cabo algo y ni siquiera que intenta hacerlo. Se le atribuye una actividad, y sólo una: "el espíritu de Dios *se cernía* sobre la faz de las aguas". Ahora bien, el cernirse es un tipo de actividad singularmente vaga e improductiva. Si bien requiere energía y puede implicar algún movimiento, se parece mucho a una situación de completo reposo. En rigor de verdad, está específicamente destinado a evitar todo paso de un lugar a otro. En este aspecto, su finalismo es muy poco decisivo y ambicioso. La meta distintiva del cernirse es preci-

samente no tener dirección y no provocar ningún cambio significativo de lugar. En esencia, está dedicado a no ir a ningún lado. Todo su propósito es simular y acercarse a una inactividad total.

En cuanto no se dedica a otra cosa que a un revoloteo indeciso sobre las aguas informes del abismo, la energía de la agencia divina es fundamentalmente inactiva. Sólo es, entonces, la potencialidad de un Dios incipiente pero aún irrealizado. El texto marca en forma explícita la transición de este estado de cosas a otro en el cual lo divino se realiza y determina más plenamente. Lo hace al abandonar la expresión "el espíritu de Dios" y reemplazarlo por el término "Dios".

5. Esta transición es simultánea con el inicio de la actividad creadora que transforma un mundo incipiente en un cosmos ordenado. Pero hay que decir algo más. El proceso mediante el cual lo divino se realiza y determina no sólo *comienza al mismo tiempo* que la serie de actos por cuyo conducto la agencia divina da forma al cosmos. Las dos secuencias *coinciden*. Así, ambas *empiezan con el mismo acontecimiento*, a saber, la creación de la luz. Este primer acto creador transforma un mundo oscuro en un mundo iluminado y, a la vez, el espíritu de Dios en Dios.

¿Cuál es la naturaleza del acto? Se trata, desde luego, de un acto de habla: "Y dijo Dios: sea la luz". Por otra parte, este acto de habla es evidentemente eficaz *sin intermediación alguna*: "Y dijo Dios: sea la luz; y fue la luz". Entre el enunciado y su resultado no se interpone nada. El acto no se asemeja a unas palabras mágicas; la creación no se cumple a través del trabajo de algún poder arcano, subordinado a Dios, que la fórmula de un hechizo verbal convoca y despliega. Por consiguiente, el acto de habla creador no es una orden. Y la eficacia del acto tampoco radica en el hecho de generar una respuesta en alguna otra entidad. No exige nada más ni depende de nada más. Se pronuncian algunas palabras y, por la misma enunciación de éstas, se produce una modificación tanto en el mundo como en lo divino. El mundo queda iluminado y el espíritu divino se convierte en Dios.

¿Cómo debemos entender la relación entre estas modificaciones iniciales del mundo y lo divino? Consideremos el hecho de que la palabra hebrea traducida como "espíritu", en la expresión "el espíritu de Dios", es *ruach*. En algunas otras versiones del pasaje en cuestión,

la palabra se traduce como "viento"; en un tercer grupo, su traducción es "aliento".[6] Ahora bien, estas tres palabras se refieren a algo elusivo e indeterminado. Espíritus, vientos y alientos son difíciles de fijar. Por un lado, carecen de formas o límites reconocibles; por otro, es necesario un considerable refinamiento científico para identificar la materia de la cual están compuestos. En lo concerniente a ellos, entonces, ni su forma ni su materia son fáciles de aprehender.

Antes de que Dios comenzara a crear, la naturaleza divina era indefinida. Estaba presente en el mundo sólo como un aliento, un viento o un espíritu. La situación se modificó cuando lo divino empezó a hablar. El proferimiento de palabras implica dar forma al aliento. De manera similar, la formación de un pensamiento entraña el ordenamiento de la mente o el espíritu. Tanto el hablar como el pensar son cuestiones de articulación, que crean forma al imponer distinciones a lo que antes es indiferenciado. Se lo considere un acto de habla o un acto de pensamiento, por lo tanto, "sea la luz" es un ordenamiento o una articulación por medio de la cual se forma algo con una identidad distintiva. Cuando su identidad cobra perfiles definidos, el espíritu de Dios –antes informe e indeterminado– se convierte en Dios.

Debemos preguntarnos por qué la creación del mundo comenzó con la creación de la luz. La diferencia relevante primordial entre las tinieblas y la luz es que con esta última es posible hacer distinciones claras. En las tinieblas no puede hacerse discriminación (visual) alguna. En circunstancias corrientes, por supuesto, el encendido de una luz revela distinciones que ya existían pero estaban ocultas por la oscuridad. La creación de la luz, sin embargo, genera un cambio más radical. Hace posible por primera vez el establecimiento de distinciones estables en un mundo previamente fluido e informe.

6 En su comentario del Génesis 1, 2, Rashi afirma: "El trono de gloria se mantiene [suspendido] en el aire y se cierne sobre la faz de las aguas por el aliento de la boca del Santísimo, Bendito sea Él, y a Su orden, como una paloma que revolotea sobre el nido". Véase A. ben Isaiah y B. Sharfman, *The Pentateuch and Rashi's commentary…*, *op. cit.*, pp. 3-4. De manera similar, véase H. Freedman y M. Simon (eds.), *Midrash Rabbah*, *op. cit.*: "R. Berekiah comenzó en nombre de R. Judah b. R. Simon: por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y todos ellos por el aliento de Su boca (Salmos 39, 6): no por el esfuerzo o el afán, sino por una sola palabra; así, Y dijo Dios: sea la luz" (p. 20).

Es decir que da cabida a la posibilidad de hacer un cosmos –un sistema ordenado y determinado del ser– de lo que con anterioridad sólo existía de manera incipiente.

Antes de que Él comenzara a articular las expresiones mediante las cuales creó el mundo, Su voluntad era informe e indefinida. Dios no tenía intenciones ni deseos determinados, y no hacía sino cernirse indeciso. Su naturaleza activa sólo adquirió un carácter concentrado y específico con la formulación de las voliciones precisas expresadas en Sus sucesivos actos de habla creadores. Estos actos de habla no se dirigían a nada ni a nadie. Eran resoluciones o determinaciones de intención, a través de las cuales el espíritu de Dios se transformó en un ser activo y finalista. De tal modo, *Dios fue creado al crear*. Fue definido por Su creación, así como Él definió la naturaleza del mundo que Él mismo creó.

Esto suena un poco parecido a las doctrinas de Spinoza en el sentido de que Dios y el mundo son de alguna manera uno y de que el orden del mundo es idéntico a la mente de Dios. Spinoza, desde luego, considera que el orden divino es necesario y por lo tanto autoexplicativo, mientras que la concepción que aquí atribuyo al Génesis es que un mundo sin orden es posible y, de hecho, precedió a la creación. Tal como lo concibo, el relato del Génesis no es racionalista. Ni siquiera intenta explicar *por qué* lo incipiente se convirtió en ordenado; no propone idea alguna sobre lo que hizo que el espíritu de Dios se transformara en Dios. Tal vez ese espíritu posee una tendencia inherente al orden, o quizás él mismo *es* esa tendencia. En otras palabras, tal vez el supuesto de que existe un espíritu divino en el mundo significa precisamente esto: que el universo tiende a adquirir y mantener determinadas características y un orden estable.

6. El acto creador final es, claro está, la creación del hombre. Ahora bien, lo que Dios hace al crearlo difiere de manera pronunciada y sugestiva de lo que hace en Sus anteriores actividades creativas. En cada uno de los ocho pasos de la secuencia de la creación, Dios declara que algo ha de suceder o hacerse. Las primeras siete declaraciones exhiben un patrón uniforme: i) "Sea la luz"; ii) "Haya expansión en medio de las aguas"; iii) "Júntense las aguas que están debajo de los cielos en un lugar"; iv) "Produzca la tierra hierba verde"; v) "Haya lumbreras

en la expansión de los cielos"; vi) "Produzcan las aguas seres vivientes y aves", y vii) "Produzca la tierra seres vivientes según su género". La octava declaración se aparta en forma llamativa de este patrón. El pronunciamiento final de Dios es: viii) "*Hagamos* al hombre". Al llegar a la creación del hombre, la resolución de Dios es por primera vez, no que algo suceda o se haga, sino que *Él mismo debe hacerlo*.

El hombre es único, entonces, en cuanto no ha sido creado a través de un acto de habla. El pronunciamiento "Hagamos al hombre" enuncia la intención de crearlo, pero no lleva a cabo por sí mismo esa creación. La creación concreta se informa por separado, de la siguiente manera: "Y creó Dios al hombre a Su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó". El segundo relato de la creación confirma que los seres humanos no fueron creados por el discurso. En Génesis 2, 7, no hay referencia a ningún enunciado. El texto se refiere, en cambio, a un tipo de actividad completamente distinta. "Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente". Al formar al hombre del polvo, Dios lo creó, por así decirlo, *a mano*.[7]

En las anteriores etapas del proceso de la creación, los enunciados subjuntivos ["sea", "produzca", "haya"] son creadores por sí mismos. No exigen una actividad adicional o separada de implementación. Así, en el relato de cada etapa anterior, salvo una, la relación del enunciado es seguida de inmediato, y sin indicación alguna de sucesos interpuestos, por una frase ("Y fue así") informativa del cumplimiento de la creación pertinente.[8] No hay sugerencia de media-

7 Rashi afirma: "Pues todo fue creado por decreto [divino], pero él fue creado por las manos [de Dios]. Pues está dicho (Salmos 139, 5): 'Y Tú posaste la mano sobre mí'". A. ben Isaiah y B. Sharfman, *The Pentateuch and Rashi's commentary…*, *op. cit.*, p. 14.

8 La única excepción es el sexto enunciado ("Produzcan las aguas seres vivientes y aves que vuelen sobre la tierra, en la abierta expansión de los cielos"), al que no sigue el "Y fue así" de rigor. Inmediatamente tras él aparece, en cambio, la siguiente frase: "Y creó Dios los grandes monstruos marinos, y todo ser viviente que se mueve, que las aguas produjeron según su género, y toda ave alada según su especie". En este aspecto, la descripción del sexto paso tal vez se asemeje a la del octavo; pues ambas parecen informar que Dios hace algo más que hablar. Creo, sin embargo, que es preciso desestimar la significación de esa semejanza. Ante todo, no tiene sentido teológico. Segundo, hay una manera más razonable de explicarla, sin que sea necesario asimilar la creación de criaturas marinas a la de seres humanos. La afirmación de que Dios creó los monstruos marinos y el

ción entre el acto de habla y la realización de la intención que éste expresa. Para crear las primeras siete criaturas del mundo basta con que el espíritu o la voluntad divina se resuelvan. Dios las crea simplemente a través de la formación de Su propia naturaleza.

Sin embargo, cuando se trata de crear al hombre Dios no actúa de esa manera. Comienza por decidirse o resolverse a crearlo. Pero esta resolución de Su voluntad no es suficiente. No es sino un paso previo a la actividad mediante la cual la creación del hombre se cumple efectivamente. A diferencia de todos los otros pasos en la secuencia de la creación, es notorio que el acto creador final de Dios no es un acto de autodefinición. Él no crea al hombre formándose a Sí mismo sino dando forma al polvo; es decir *hace algo a otra cosa*. La creación del hombre no se produce por una mera articulación de la volición, el pensamiento o el aliento de Dios. Es un proceso mediado, en el que la formación de la intención es una cosa y su implementación concreta es otra. Dios no crea al hombre en virtud de un acto puramente reflexivo, que sólo es creador por promover el desarrollo de Su propia naturaleza. La creación del ser humano exige trabajo.

Esto es de vasta importancia y gran repercusión. Significa que el hombre, a diferencia de todas las demás criaturas de Dios, es un auténtico artefacto. La existencia y la naturaleza humanas no se crean por obra de la lisa y llana autodefinición de lo divino; la formación de los seres humanos no equivale en Dios a Su autoformación. Su venida al mundo es distinta de cualquier modificación de la voluntad divina. El carácter único de la creación del hombre estriba en su enfática diferencia con respecto a la articulación de una intención. Y como la existencia humana no comenzó gracias a una determinación de la naturaleza volitiva de Dios, la historia del hombre, por lo tanto, no está inequívocamente sujeta a las determinaciones de la voluntad divina.

---

resto puede entenderse como una mera elaboración de lo realizado por Su sexto pronunciamiento, y no como el informe acerca de una actividad adicional emprendida para implementarlo. La declaración es creadora por sí misma, y la información de que "creó Dios los grandes monstruos marinos" no significa que llevó a cabo un acto ejecutivo más. No hace sino indicar lo creado por esa sexta declaración. Es indudable que esta manera de concebir el sexto paso no puede aplicarse al octavo, pues éste ("Hagamos…") es inequívocamente *prospectivo*. Sólo es posible entender que se propone realizar un acto más de creación.

Esto implica que, en lo que hace al hombre, la omnipotencia de Dios es limitada. Así como la creación de los seres humanos exigió que Él hiciera algún trabajo real –pues sin duda no bastaba con que se limitara a resolver que debían existir–, Dios tampoco puede ejercer un poder directo sobre la humanidad a través de los solos actos de Su voluntad.[9] Al crear a los seres humanos Dios creó algo independiente: algo cuyo ser es distinto –radicalmente distinto– del Suyo. En otras palabras, la humanidad no existe sólo como una articulación de la voluntad de Dios. En consecuencia, los seres humanos no son del todo dependientes de la volición divina ni están inmediatamente sujetos a ella.

El hombre es un fruto del trabajo manual de Dios. Al producir a la gente, Éste produjo criaturas cuya naturaleza es independiente del control directo o sin mediaciones de Su voluntad. Esto explica, por ejemplo, por qué Dios, al expulsar a Adán y Eva del Edén, pone guardias en las puertas. No puede cumplir Su intención de que la pareja se mantenga apartada del Edén con la simple formación de una volición en ese sentido. En cuanto el mundo se constituye a través de la formación de Su voluntad, Dios puede modelarlo dándose forma a Sí mismo, es decir, articulando Sus pensamientos y voliciones. Pero al ocuparse del hombre, cuyo ser es distinto y está separado del Suyo, Dios sólo puede ejercer el control a través de intermediarios.

De todos modos, ¿por qué Dios crea algo distinto de Sí mismo? Al introducir en el mundo un ser diferente del Suyo, cuyo comportamiento está determinado por su propia naturaleza y no por la voluntad divina, Él parece abandonar el control inequívoco de Su creación. Así, en apariencia socava de manera deliberada Su omnipotencia. ¿Por qué lo haría? Tal vez porque en un mundo donde todo estuviera determinado por Su voluntad lisa y llana no habría nada distinto de Sí mismo, y Su omnipotencia, por tanto, carecería de significado. El control ejercido por Dios sobre el mundo no sería en ese caso otra cosa que autocontrol. ¡No sería nada más que poder sobre Sí mismo!

9 Está claro que Dios puede ejercer un poder *indirecto* sobre los seres humanos por el solo arbitrio de la volición, dado que el resto de la naturaleza sí responde sin mediación a Su voluntad. De modo que puede proponerse controlar de manera indirecta al hombre afectando directamente (esto es, con una mera decisión de Su parte) a las condiciones que son importantes para los intereses humanos.

La noción de omnipotencia encierra una especie de paradoja. Un ser sólo disfruta de absoluta omnipotencia si su ejercicio concreto de un poder ilimitado no requiere otra cosa que una determinación de su voluntad. Si sus intenciones mismas no bastan y, por el contrario, deben ser implementadas a través de esfuerzos adicionales, su poder está condicionado. La insuficiencia de su volición implica alguna resistencia externa que no puede superarse sin trabajo. De ello se deduce que un ser posee omnipotencia ilimitada sólo si al margen de sí mismo no hay nada sobre lo cual deba ejercer su poder. Pues a) la omnipotencia sin cortapisas supone un control sin mediaciones, mientras que b) el ser de algo que está sometido a un control sin mediaciones pertenece a aquello que posee el ejercicio de este último.

Así, un ser totalmente omnipotente estaría solo por necesidad. Aparte de sí mismo, no habría otra cosa sobre la cual ejercer su poder. No podría sino formarse intenciones y, con ello, modificar su propia naturaleza. En cierto sentido, entonces, sería muy impotente. Dios necesita, por lo tanto, un ser distinto de Sí mismo para que el ejercicio de Su poder tenga algún significado. Pero esto quiere decir que, para ejercerlo de manera significativa, necesita un ser sobre el cual no tenga poder absoluto.

7. El hecho de que Dios y el hombre estén separados es la fuente de una tensión imposible de erradicar en las trayectorias de ambos. La historia del anhelo del hombre de reducir la distancia entre sí mismo y lo divino ha sido objeto de numerosas exploraciones. Menos conocida es la historia de la lucha de Dios por dar cabida a la realidad de un ser distinto del Suyo propio.

Los textos muestran con claridad que Dios consideró frustrante y hasta desmoralizante esa lucha. En rigor de verdad, en la época de Noé lo llevó a creer realmente, durante un tiempo, que Su creación del hombre había sido un error:

> Se arrepintió Yahvéh de haber hecho al hombre en la tierra, se dolió en su corazón, y dijo: "Exterminaré de la haz de la tierra al hombre que he creado, desde el hombre hasta los animales domésticos, y hasta los reptiles, y las aves del cielo, pues me pesa el haberlos hecho" (Génesis 6, 6-7).

Y sólo el confortante ejemplo de Noé lo persuadió de modificar Su opinión al respecto: "Fue varón justo y perfecto entre los de su generación. Noé caminaba con Dios" (Génesis 6, 9).

Pese a su carácter distintivo como ser independiente y, por ende, su capacidad de divergir de la voluntad de Dios, Noé no estaba lejos de Éste. Al contrario, "caminó con Dios". Y su justicia y su perfección consistían en esa cohesión con Él. El ejemplo de Noé convenció a Dios de que, aun cuando los hombres estuvieran fuera del control de Su voluntad inmediata, no era inevitable que hubiese una distancia entre ella y la voluntad humana.

Como el hombre, Dios anhela superar la distancia entre ambos. Como el hombre está separado y puede, en consecuencia, actuar por obra exclusiva de su voluntad, esa superación no es posible a menos que él dé su asentimiento voluntario al orden divino. Por consiguiente, Dios se ve en la necesidad de amenazar, persuadir y negociar. Esto explica la importancia de la alianza.

Pero ¿qué le importa a Dios que los hombres actúen o no en armonía con Su voluntad? ¿Por qué quiere con tanto afán que el hombre camine con Él? La respuesta es que necesita que el hombre acepte un orden divino para completar Su creación, tanto del mundo como de Sí mismo. El ser de Dios se realiza y se define a través de la articulación del orden. Y sólo en la medida en que lo incipiente se transforma en un cosmos puede Él existir en posesión de una naturaleza determinada y realizada. Mientras haya algo fuera de ese cosmos, ni el mundo ni el propio Dios están completos. Hasta cierto punto siguen siendo informes e irrealizados.

Si la voluntad del hombre no está en armonía con la voluntad de Dios, hay un límite más allá del cual el orden divino no prevalece. De ser así, Dios no es omnipresente. En última instancia, el ser está fragmentado. Como la magnitud del orden divino tiene un límite, el cosmos está incompleto y la realización de lo divino queda inconclusa. Por eso la distancia del hombre es una amenaza para Dios.

Es comprensible que, después de la creación del hombre, el Génesis no diga "y vio Dios que era bueno". Tampoco debe sorprender que en ocasiones Dios se sienta inclinado a pensar que ha cometido un error al crear al hombre. Sin embargo, ha resuelto no destruir a la humanidad. Opta en cambio por negociar, lisonjear, procurar hacer

un trato. Busca de manera incesante inducir al hombre a aceptar al menos algún tipo de coherencia con lo divino. Esto no borrará la separación entre Dios y el hombre; la volición humana será tan independiente como antes. Pero supondrá al menos que la vida humana está ordenada como Dios quiere que lo esté. Y entrañará con ello que Su orden prevalece universalmente, aunque no de manera exclusiva, en virtud de Su control volitivo sin mediaciones. Dios no tiene mejores esperanzas de consumación. Él y los seres humanos nunca pueden ser uno y lo mismo, así como Él es uno y lo mismo con el resto de Su creación. Dios necesita que el hombre camine con Él. Depende de la cooperación de la humanidad. Sin ella, el orden divino no puede sostenerse en el mundo.

Según un punto de vista talmúdico, Dios estima que la creación del mundo sólo terminó con la erección del Tabernáculo. Es decir que sólo hubo un cosmos completo y plenamente ordenado cuando Su ley se estableció en forma concluyente como la determinante de los asuntos de Israel.[10] El argumento no es simplemente que el mundo creado será *insatisfactorio* mientras los seres humanos no acepten la ley divina, sino que no estará *completo* hasta entonces.[11] Mientras no haya una armonía coherente entre el hombre y Dios no habrá orden universal; es decir que el cosmos está inconcluso. Dios no puede completar por Sí solo el proceso de Su creación.[12]

10 "En la erección del Tabernáculo, tal como dice, y quien presentó su ofrenda *el* primer día (Números 7, 12), a saber, el primero de la creación del mundo, pues Dios ha dicho: 'Es como si ese día Yo creara Mi mundo'" (*Midrash Rabbah*, *op. cit.*, p. 25).

11 Como señalan los editores del texto midrásico: "El mundo no se creará realmente hasta que el hombre haga la voluntad de Dios, simbolizada aquí por la erección del Templo, y con ello se cumpla Su designio original de ser uno con el hombre", en Abraham ben Isaiah y Benjamin Sharfman, *The Pentateuch and Rashi's commentary (Genesis): A linear translation into English*, *op. cit.*

12 Las ideas que he tratado de desarrollar en este trabajo provienen de una conversación con R. Sidney Morgenbesser.

11
Autonomía, necesidad y amor*

1. Hay varios tipos de acciones que, en un sentido u otro, *debemos* llevar a cabo. Esas acciones no son forzadas, y tampoco se trata de los movimientos que hacemos cuando las realizamos en forma espasmódica o de cualquier otra manera que esté más allá de nuestro control físico. Lo que hacemos no es compulsivo ni obligado. Las acciones son completamente voluntarias. No obstante, no tenemos en realidad otra alternativa que realizarlas.

Una categoría de dichas acciones está compuesta por las diversas cosas que tenemos que hacer porque son indispensables para el logro de nuestras metas fijadas. Se trata de las *necesidades de la ambición y la prudencia*. En una segunda categoría se incluyen los imperativos más perentorios de la obligación moral. Son las *necesidades del deber*. Estas dos categorías no agotan los tipos significativamente distintos de acciones a cuyo respecto reconocemos que no tenemos alternativa. Además de lo que nos resulta incondicionalmente indispensable en razón de nuestros intereses prudenciales y nuestras ambiciones, y de las demandas categóricas que se nos hacen en nombre del deber, están las *necesidades del amor*.

No intentaré hacer un análisis general del concepto de amor. Tal como lo presentaré, el concepto tiene un alcance muy amplio: el amor es una especie de preocuparse por las cosas, y entre sus posibles objetos se incluye todo lo que nos importa en ciertos aspectos. Así, cuando amamos algo –al menos tal como propongo concebir

* "Autonomy, necessity, and love", incluido en Hans Friedrich Fulda y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Stuttgart, Klett-Kotta, 1994, pp. 433-447.

el asunto–, no significa simplemente que nos gusta mucho o que lo consideramos profundamente satisfactorio, como ocurre cuando "amamos" el helado de chocolate o la música para piano de Chopin. El amar difiere del hecho de tener cierto tipo de sentimientos, como los de la atracción poderosa, el deseo intenso o el deleite cautivante. Tampoco es equivalente a ningún juicio o apreciación sobre el valor inherente de su objeto, ni se deduce de ellos. Amar algo es muy diferente de considerarlo especialmente atractivo o precioso. El hecho de que una persona reconozca que un objeto es valioso o bueno no implica que le importe y ni siquiera que tenga un interés particular en él.

El amor suele implicar, desde luego, varios sentimientos y creencias fuertes que lo expresan, revelan o respaldan. Sin embargo, el núcleo del amor no es afectivo ni cognitivo. Es volitivo. El hecho de que una persona se preocupe por algo o lo ame no tiene tanto que ver con el sentimiento que las cosas despiertan en ella o con sus opiniones al respecto como con las estructuras motivacionales más o menos estables que modelan sus preferencias y guían y limitan su conducta. Lo que una persona ama contribuye a determinar las decisiones que ella toma y las acciones que está ansiosa por realizar o no está dispuesta a llevar a cabo. Como la gente se equivoca con frecuencia acerca de los motivos de sus decisiones y acciones, también puede equivocarse en cuanto a lo que ama.

El objeto de amor es de manera muy habitual un individuo concreto específico: por ejemplo, otra persona, un país o una institución. El amado también puede ser un tipo más abstracto de objeto: por ejemplo, un ideal moral o no moral. A menudo pueden ponerse de manifiesto un matiz y una urgencia emocionales más grandes cuando el objeto de amor es un individuo que cuando es algo como la justicia social, la verdad científica o una tradición familiar. No siempre sucede así, empero, y en todo caso el hecho de que sea ardiente y no frío no es un rasgo definitorio del amor.

Los requisitos de prudencia y ambición no sólo son condicionales. También son contingentes. Las intenciones y necesidades de las cuales derivan no son lógicamente necesarias; por lo tanto, no son apriorísticas ni universales y sólo pueden determinarse en forma empírica sobre la base de consideraciones personales. Las caracte-

rísticas esenciales de las exigencias del deber son bastante más controvertidas. Supongamos, empero, que Kant y otros aciertan al sostener que esas exigencias son enteramente impersonales y no son contingentes ni condicionales. En cuanto a los requerimientos del amor, es indudable que no son lógicamente necesarios. No obstante, pese a su notoria contingencia, pueden ser muy categóricos. Difieren, por consiguiente, tanto de los requerimientos condicionales de la ambición y la prudencia como de las exigencias impersonalmente apriorísticas del deber.

El amor es, sin remedio, una cuestión de circunstancias personales. No hay verdades necesarias o principios *a priori* mediante los cuales pueda establecerse qué debemos amar; y las coacciones que atan al amante a su amado no atan de manera imparcial e indiferente a cualquier otro. Por otra parte, el amor devoto y sus mandatos suelen ser estrictamente incondicionales. Como los decretos impersonales del deber, también los imperativos del amor pueden ser de una inflexibilidad rigurosa y no proponer escapatorias ni recursos. Las demandas que nos plantea el amor por nuestros hijos, nuestra patria o nuestros ideales pueden ser tan inequívocamente categóricas como las que nos hace la ley moral. En ninguno de los dos casos hay lugar para la negociación: simplemente *no debemos* violar nuestras obligaciones morales y *no debemos* traicionar lo que amamos.

No hace falta decir que las demandas del amor y del deber pueden entrar en conflicto. Mi objetivo en este artículo, sin embargo, no es evaluar el peso relativo de la autoridad que, en propiedad, debe acordarse a unas y otras. Tampoco consideraré la posibilidad de que, aun cuando sean incompatibles, la autoridad de ambas sea absoluta. No me interesan aquí la moral ni la razón, sino la autonomía.

2. Según Kant, la autonomía sólo puede alcanzarse a través de la obediencia a los dictados racionales de la ley moral. El filósofo insiste, en efecto, en que una persona "prueba su libertad en el más alto grado cuando es *incapaz* de resistir el llamado del deber".[1] Coincido

1 Immanuel Kant, *The metaphysics of morals*, traducción de Mary Gregor, Nueva York y Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 381 y ss; las cursivas son nuestras [trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989].

en que una persona puede ser libre sin tener alternativas para escoger según su gusto. Por lo demás, creo que la libertad más auténtica no sólo es compatible con el hecho de estar necesitado; como Kant sugiere, en realidad exige la necesidad. No comparto, sin embargo, la idea kantiana de que la autonomía consiste esencial y exclusivamente en el sometimiento a los requerimientos del deber. En mi opinión, las acciones pueden ser autónomas, ya estén o no de conformidad con el deber, cuando se realizan por amor.[2]

La idea de la autonomía es la idea del autogobierno. Una entidad política es autónoma cuando es independiente del control externo; maneja sus propios asuntos. De manera similar, los individuos son autónomos si se autogobiernan. Al examinar las implicaciones de esta idea, es importante evitar que la etimología nos extravíe. El término "autonomía" deriva de dos palabras griegas: una significa "yo" y la otra, "razón", "principio" o "ley". En ocasiones, se considera que esto brinda respaldo a la noción kantiana de que "[l]a autonomía es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una *ley*".[3] La relación entre la autonomía y la ley, empero, no puede establecerse mediante la consulta a un diccionario. Que el hecho de autogobernarse implique necesariamente principios o reglas de acción generales es una cuestión filosófica y no etimológica.

Sin duda es sensato temer que el gobierno sin ley sea tiránico, caótico e inhumano. No obstante, un gobierno arbitrario, incoherente o cruel difícilmente sea igual a ningún gobierno en absoluto. Tal vez también pueda decirse que los individuos no pueden gobernarse a sí mismos de manera muy satisfactoria ni llevar una vida deseable

2 Según el tratamiento de Kant, la capacidad de reconocer y aceptar nuestras obligaciones morales es lo que nos eleva por encima de los animales no racionales. Pero también nos distinguimos de ellos en virtud de su incapacidad de amar. Si la "razón" debe referirse a lo que nos hace distintivamente humanos, es preciso entender que no se trata sólo de una facultad para aprehender razones o aplicar reglas. También debe incluir la capacidad de formar actitudes hacia nuestra propia voluntad. El núcleo de nuestra capacidad de amar es esa autorreflexión volitiva, y no una actividad discursiva o inferencial.

3 Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysics of morals*, traducción de James W. Ellington, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1981, p. 440; las cursivas son nuestras [la cita pertenece a la edición española: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2ª ed., 1963].

y ni siquiera decente, a menos que se rijan por principios o leyes. Con todo, en realidad se autogobiernan en la medida en que los mandatos que obedecen, estén o no basados en reglas, son los suyos propios. Sencillamente no puede darse por sentado que los mandatos por los cuales la gente se gobierna, cualesquiera sean, deben ser derivados de la aplicación racional de principios generales. La capacidad de gobernar no es patrimonio exclusivo de la razón. También hay pasiones dominantes.

3. Kant sostiene que alguien cuya conducta esté motivada por sus solos intereses personales será inevitablemente heterónomo. Lo que despierta el interés de una persona es una cuestión contingente, claro está, determinada por circunstancias que están al margen de su control. Según el entender de Kant, esto entraña que los intereses personales no forman parte de la naturaleza esencial de la voluntad de la persona. A su juicio, son adventicios desde el punto de vista volitivo: no dependen del todo del carácter volitivo inherente de la persona, sino al menos en parte de causas lógicamente externas a él. Como los intereses de la persona no se deducen estricta y completamente de sí misma, la autonomía no puede fundarse en ellos. Si su conducta se guía por intereses, la persona está gobernada por circunstancias que en esencia no le pertenecen. Por lo tanto, es necesariamente heterónoma.

Sólo puede ser una voluntad autónoma la que incorpora lo que Kant llama voluntad "pura". En otras palabras, debe ajustarse a las exigencias de una voluntad que es indiferente a todos los intereses personales: está por completo vacía de motivos, preferencias y deseos empíricos. Ahora bien, esta *voluntad pura* es un lugar muy peculiar e improbable para situar una condición indispensable de la autonomía individual. Después de todo, su pureza consiste precisamente en el hecho de no verse afectada en absoluto por ninguno de los rasgos personales contingentes que hacen distintivos a los individuos y caracterizan sus identidades específicas. Es posible determinar *a priori* todo lo que esa voluntad quiere, como una cuestión de verdad necesaria universalmente válida. La voluntad pura no tiene individualidad alguna. Es idéntica en todos y sus voliciones son por doquier exactamente las mismas. En otras palabras, la voluntad pura

es del todo *impersonal*. Los mandatos que emite no son emitidos por nadie en particular.

Por definición, un agente autónomo se gobierna sólo por sí mismo. Actúa por entero bajo su propio control. Parece natural y razonable suponer que cuando una persona actúa bajo su propio control, guía su conducta en función de las cosas que considera de la mayor importancia para sí. Si está a cargo de su vida, no podemos verosímilmente esperar que descuide en forma sistemática lo que más le importa en bien de consideraciones en las que tiene menos interés o ninguno. Ahora bien, a mi parecer no es muy probable que lo que cada uno considera de la máxima importancia para sí sea exactamente igual en todos. Me parece aun menos probable que lo que más nos importe sea la ley moral.

Una persona sólo actúa en forma autónoma cuando sus voliciones derivan del carácter esencial de su voluntad. De acuerdo con Kant, las voliciones de la persona están así relacionadas con su voluntad sólo en la medida en que ella sigue los dictados austeramente impersonales de la ley moral. En realidad, sin embargo, la misma relación entre volición y voluntad es válida cuando la persona actúa movida por el amor. El amor es, desde luego, paradigmáticamente personal. No obstante, sus mandatos incondicionales no son, como sugiere Kant, elementos adventicios de la voluntad de la persona. Son una parte esencial de ella, pues el objeto de amor de la persona es un elemento definitorio de su naturaleza volitiva. Por consiguiente, cuando actúa en función del amor, sus voliciones derivan del carácter esencial de su voluntad. De tal modo, el imperio personal del amor satisface las condiciones de la autonomía que, a juicio de Kant, sólo pueden cumplirse por obra de las coacciones impersonales de la ley moral.

4. Alguien es heterónomo cuando lo que quiere no está determinado en exclusividad por la naturaleza inherente de su voluntad, sino al menos en parte por consideraciones que no le son esenciales desde un punto de vista conceptual. Esas consideraciones inesenciales en lo conceptual son separables de su voluntad, y en ese aspecto son lógicamente externas a ella. Ahora bien, si esa voluntad es afectada por consideraciones externas a ella, la persona es objeto de una influencia y en ese sentido es pasiva. Es activa, en cambio, cuando

su voluntad se determina por sí misma. La distinción entre heteronomía y autonomía coincide, entonces, con la distinción entre la pasividad y la actividad. Si es posible, en rigor, ser autónomo en virtud de la sumisión a la pasión dominante del amor, debe ser posible ser gobernado por éste sin caer por ello en la pasividad.

En muchas de sus instancias, el amor es fundamentalmente pasivo. Lo es cuando el amante está motivado por la expectativa de que la obtención o la conservación del objeto de su amor sean beneficiosas para él. La expectativa quizá no sea explícita de manera autoconsciente; no hace falta, en efecto, que sea el resultado de ningún cálculo o evaluación deliberados. De una u otra manera, sin embargo, el objeto afecta al amante como si fuera capaz de darle gratificación, alegría o algún otro estado deseable. Ésa es la base esencial de la cual depende su amor por el objeto: ese amor está condicionado a la atribución a su amado de una capacidad de mejorar la situación de su vida. El motivo principal del vínculo con el objeto de su amor, esté el amante preparado o no para reconocerlo, es una preocupación por su propio bien.

Sin lugar a dudas, puede consagrarse con enorme intensidad y a un costo extravagante a proteger y promover los intereses y fines de su amado. Si lo hace, sin embargo, es porque supone que con ello tendrá mayores posibilidades de satisfacer el deseo que aquél le inspira, o bien porque entiende que el amado debe florecer para tener una capacidad óptima de brindarle los beneficios que espera obtener de él. Pese a cualquier apariencia o afirmación en contrario, su devoción al objeto de su amor tiene motivaciones egoístas.

Pero el amor no tiene por qué basarse en el egoísmo. Puede ser fundamentalmente activo y diferir del amor pasivo en la naturaleza de la motivación del amante y su interés por lo que ama. En cualquiera de sus variedades, el amor implica una conducta destinada a ser beneficiosa para el objeto amado. En el amor activo, el amante valora esta actividad por sí misma y no por las ventajas que, en última instancia, puede obtener de ella. Su meta primaria no es recibir beneficios sino proporcionarlos. Está motivado por el interés de servir los intereses y fines de su amado, y no los propios.

La actividad amorosa del amante pasivo está motivada, en esencia, por un interés autorreferencial apuntado a sostener o mejorar

la probabilidad de que el objeto de su amor le sea útil. En el amor activo, el amante no está motivado por interés alguno de este tipo en la utilidad del amado para él. Antes bien, lo mueve un interés en el amar mismo. No debe interpretarse que esto significa que se siente motivado por el atractivo intrínseco de las actividades en que el amar lo lleva a embarcarse, consideradas por completo al margen de sus efectos sobre su amado. Bien puede suceder, claro está, que esas actividades lo atraigan cuando él las considera estrictamente como tales y por sí mismas; quizá compruebe que, en virtud de sus meras características intrínsecas, son cautivadoramente gratificantes o placenteras. En ese caso, sin embargo, su amor sería tan egoísta, tan condicional y tan pasivo como si valorara la actividad amorosa a la que se consagra en función exclusiva de su utilidad para aportarle los beneficios que espera recibir de su amado.

La preocupación por un hijo puede implicar actividades y experiencias cuya conveniencia para el padre es inherente a ellas, como la conveniencia de un ejercicio tonificante o de la afición a la buena música. El progenitor puede valorarlas por sí mismas, con prescindencia de cómo afecten al hijo. Supongamos, empero, que el padre también ama al hijo, y que ese amor es totalmente activo e incondicional. Supongamos, en otras palabras, que no depende ni de la previsión de tipo alguno de beneficios obtenidos del hijo ni de un interés intrínseco en las actividades y experiencias implicadas por el hecho de amar. Sin duda podría decirse que, aun cuando el amor sea genuinamente incondicional, el padre, no obstante, está motivado por un interés personal autorreferencial. Después de todo, lo que lo motiva es su interés en el bienestar del hijo. Es esencial advertir, sin embargo, que su interés en el hijo es completamente *desinteresado*. Puede satisfacerse por completo y sólo gracias a la satisfacción de intereses que son del todo distintos e independientes de los suyos propios. El interés que mueve al progenitor devoto es indiscutiblemente *personal*, pero también por completo *altruista*.

Aunque el amor activo como tal es valioso para el amante sólo en función de los beneficios que proporciona a su amado, también es cierto que es valioso para él de por sí. No obstante, el amar le resulta valioso por sí mismo *precisamente* debido a su utilidad, y *sólo* por ella. El servicio de los fines e intereses de su amado es algo

que el amante valora como un fin en sí. Si no considerara que su devoción amorosa es instrumentalmente valiosa para brindar beneficios a su amado, no sería valiosa para él desde un punto de vista intrínseco.[4]

5. Kant imagina que, salvo cuando actuamos sometidos a la ley moral, "damos por doquier con el estimado yo".[5] Cree que la renuncia al interés es imposible, excepto cuando la voluntad accede a las coacciones austeramente impersonales del deber. Pero para dejar atrás el estimado yo no es necesario, como él supone, renunciar a todos los intereses. No hace falta conquistar una pureza volitiva. Podemos conservar nuestros intereses, siempre que sean desinteresados. Lo esencial para dejar atrás el apreciado yo no es que la voluntad sea pura o impersonal, sino que sea altruista.

En cuanto sus intereses son personales y no puramente apriorísticos, aun la voluntad más altruista está, por supuesto, determinada por contingencias. Kant insiste en que la búsqueda de *cualquier* interés contingente es inevitablemente heterónoma. Esta idea depende de su supuesto de que en cuanto la voluntad está determinada por contingencias, lo que quiere es adventicio y no una consecuencia de su naturaleza inherente. Sobre la base de ese supuesto se deduce que una voluntad motivada por intereses personales se mueve por obra de circunstancias externas a ella y, por lo tanto, es pasiva y heterónoma.

En mi opinión, el supuesto de Kant es erróneo. Aun cuando los intereses de una persona sean contingentes, pueden corresponder a la naturaleza esencial de su voluntad. Así, pese a que el amor incondicional es una cuestión personal, lo que una persona ama puede incluirse entre sus características volitivas esenciales. La autonomía

4 El amante activo valora por sí mismos los fines e intereses de su amado. Su valor intrínseco para él hace que, en cierto modo, también le resulten valiosos en el aspecto instrumental, dado que el hecho de que le sean intrínsecamente valiosos es una condición del valor intrínseco que él adjudica a su dedicación a ellos. Así, su dedicación le es intrínsecamente valiosa debido a su utilidad, y los fines e intereses del amado son valiosos para él en términos instrumentales a causa de su valor intrínseco. He explorado estos aspectos un tanto desconocidos y paradójicos de la relación entre fines y medios en mi artículo "On the usefulness of final ends" ("Sobre la utilidad de los fines últimos", capítulo 7 de este volumen).

5 Immanuel Kant, *Groundwork…*, *op. cit.*

no exige que la naturaleza esencial de la voluntad sea un *a priori*, sino que los imperativos derivados de ella tengan una *autoridad* genuina. Kant insiste en que sólo las necesidades de la razón pueden cumplir el requisito de autoridad. A mi juicio, también pueden cumplirlo las necesidades del amor activo.

En el amor activo, el amante se preocupa en forma altruista por su amado. Para él es importante de por sí que el objeto de su amor florezca; está desinteresadamente dedicado a sus intereses y fines. Ahora bien, éste no es el único rasgo constitutivo esencial del amor activo. Otra de sus características definitorias es que la importancia incondicional de lo que ama no es para el amante un asunto voluntario. El amante no puede dejar de dedicarse con altruismo a su amado. En este aspecto, no es libre. Por el contrario, la naturaleza misma del caso lo lleva a estar *cautivado* por su amado y su amor. Su voluntad se encuentra bajo una rigurosa coacción. El amor no es cuestión de decisión.

Con referencia a los imperativos hipotéticos de la prudencia y la ambición, Kant sostiene que, como las necesidades e inclinaciones en que se fundan son meramente contingentes, podemos escapar a su poder cada vez que tenemos la voluntad de hacerlo. Sólo en los preceptos de la ley moral, afirma, encontramos imperativos de cuya autoridad no podemos decidir apartarnos libremente:

> [...] porque lo que es necesario hacer sólo como medio para conseguir un propósito cualquiera, puede considerarse en sí mismo como contingente, y en todo momento podemos quedar libres del precepto con renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio como respecto al objeto y, por tanto, lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre en la ley.[6]

Según esta explicación, los imperativos racionales de la ley moral son singularmente categóricos. Sólo ellos, por lo tanto, disfrutan de la necesidad o la autoridad inherente que deben tener las leyes. Todos los otros mandatos son meramente hipotéticos y pierden toda

6 Immanuel Kant, *Groundwork...*, *op. cit.*, p. 420 [trad. esp. cit.: pp. 70-71].

su vigencia cuando las condiciones contingentes sobre las cuales se apoyan ya no prevalecen.

Pero los mandatos del amor altruista también son categóricos. Las demandas que nos hacen nuestros ideales o nuestros hijos, o todo lo que amemos de manera desinteresada y sin condiciones, son tan incondicionales e inflexibles como las de la moral y la razón. No hace falta decir que el amor es un asunto contingente; a diferencia de los dictados de la voluntad pura, sus dictados no cuentan con el respaldo de la necesidad racional. El hecho de que el amor y sus mandatos sean lógicamente arbitrarios no significa, con todo, que sea posible abandonarlos o invalidarlos a voluntad. No tenemos, por cierto, la libertad de decidir "a nuestro agrado" qué amar o qué exige el amor de nosotros.

Es verdad, desde luego, que con el paso del tiempo los objetos del amor de una persona pueden variar. El amor tal vez aparezca o desaparezca; un objeto amado puede ser reemplazado por otro o éste puede unirse al primero. Los cambios de este tipo modifican la configuración de la voluntad. Pero el hecho de que sean cambios en la voluntad no significa que dependan de nosotros. En realidad, no están bajo nuestro control volitivo deliberado. En ocasiones tal vez sea posible que una persona manipule las condiciones de su entorno o de sí misma con el fin de comenzar a amar o dejar de amar un objeto determinado; pero esto no implica que para ella el amor sea un tema de libre elección. En lo que concierne al objeto de su amor, la persona no puede afectar directamente a su voluntad por un mero acto voluntario. No está en sus manos ser íntimamente receptivo al objeto que ama. El cautiverio del amor no se puede aceptar o eludir por una simple decisión.

6. Acaso parezca que en este aspecto el amor no difiere en forma significativa de varias otras situaciones conocidas. Hay muchas emociones e impulsos que a veces se apoderan de la gente con tanta fuerza y la mueven con tal intensidad que le imposibilitan someterse o resistirse a ellos. No sólo somos vulnerables al cautiverio del amor, sino también a la esclavitud de los celos o a la compulsión de las drogas. Estas pasiones pueden estar asimismo más allá de nuestro control voluntario, y quizá nos resulte imposible eludir su imperio.

Cuando trastornos como los celos o la adicción nos esclavizan, lo hacen en virtud de su mera intensidad o fuerza abrumadoras. Son entonces tan poderosos que somos sencillamente incapaces de abstenernos de actuar tal como ellos nos exigen. La fuerza con la que nos mueven es literalmente irresistible. Es muy posible que en realidad prefiriéramos no acceder a ella, pero no podemos evitar entregarnos. En casos como ésos, el ímpetu concreto de la emoción o la compulsión es más o menos independiente de nuestras intenciones y deseos deliberados. Y se muestra capaz de determinar lo que hacemos sin tomar en cuenta cómo preferiríamos actuar.

En muchas circunstancias consideramos que este tipo de fuerzas es ajeno a nosotros. Y no lo hacemos porque sean irresistibles, sino porque no nos identificamos con ellas y no queremos que nos muevan. Así, quizá deseemos estar libres de la influencia movilizadora de los celos o la adicción. Tal vez prefiramos conducirnos de conformidad con otros motivos, y nos afanemos vigorosamente, sea con éxito o sin él, por hacerlo. Pero no es ineludible que fuerzas irresistibles se opongan o entren en conflicto con deseos e intenciones por los que preferiríamos ser movidos. Tal vez nos impulsen de manera irresistible en aspectos que estamos dispuestos a abrazar de todo corazón. Puede no haber discrepancias entre lo que debemos hacer y el modo como, en todo caso, nos gustaría comportarnos. De ser así, la fuerza irresistible no es en absoluto ajena a nosotros.

Las actitudes volitivas que una persona asume con respecto a sus propias tendencias motivacionales elementales dependen por entero de ella. Pasiones como los celos o el ansia no hacen sino proporcionarle la materia prima psíquica, por decirlo así, con la cual debe idear y modelar el carácter y la estructura de su voluntad. En sí mismas no incluyen esencialmente ninguna actitud volitiva afirmativa o negativa hacia las tendencias motivacionales en que consisten. Que una persona se identifique con esas pasiones o que éstas se presenten como fuerzas extrañas que permanecen fuera de los límites de su identidad volitiva depende de lo que aquélla quiere que sea su voluntad.

Por imponente o intenso que sea el *poder* motivacional movilizado por las pasiones, éstas no tienen una *autoridad* motivacional inherente. De hecho, no nos hacen en realidad *demanda* alguna.

Estrictamente consideradas en sí mismas, al margen de cualquier impulso o facilitación adicional que nosotros mismos proporcionemos al consentirlas, su eficacia para movernos tiene que ver por entero con la *lisa y llana fuerza bruta*. En ellas no hay otra cosa que la magnitud de esa fuerza que nos exige e incluso nos alienta a actuar como ellas mandan.

El amor es diferente. El hecho de que una persona ame algo no le presenta simplemente una materia prima volitiva elemental. El amor no es un dato psíquico elemental, que no implica en sí mismo ninguna actitud evaluativa o práctica específica por parte del amante hacia su tendencia motivacional. Con toda seguridad, una persona puede lamentar amar lo que ama. Tal vez haya intentado evitar amarlo, y puede tratar de erradicar su amor. Hay sin duda muchas variedades posibles de complejidad y ambivalencia volitivas. Pero como el amor mismo es una configuración de la voluntad, no puede ser cierto que el amor de una persona que ama auténticamente algo sea por completo involuntario.[7]

Esto no significa, por supuesto, que la persona asigne por fuerza la más alta prioridad a servir los intereses del objeto de su amor, cualquiera sea. Después de todo, puede amar más de una cosa, y no todas pueden ser primeras. El hecho de que la persona ame algo sí implica, sin embargo, que no puede dejar de preocuparse por sus intereses y que la importancia de éstos para ella se cuenta entre las consideraciones que no podrá evitar querer como guía de sus decisiones y su conducta. La prontitud para servir los intereses de su amado no es un mero sentimiento primitivo o un impulso con respecto al cual su actitud puede ser aun totalmente indeterminada. Es un elemento de su naturaleza volitiva establecida y, por lo tanto, de su identidad como persona.

A veces la gente es ambivalente. Es decir, en ocasiones se opone en parte a una tendencia motivacional con la cual también se identifica en parte. Por consiguiente, hay circunstancias en las que podría ser razonable afirmar que una persona está "abrumada" por el amor. No sería apropiado, empero, considerar que esa afirmación da a enten-

7 Esto explica la diferencia fundamental, tanto en tono como en sustancia, entre estar "cautivo" del amor y "esclavizado" por la pasión.

der que, al estar abrumada por el amor, la persona en cuestión se ha visto obligada a sucumbir en una lucha con una fuerza extraña. Un individuo ambivalente participa al mismo tiempo en ambos bandos de la lucha librada en su fuero íntimo. Su misma voluntad está dividida; en consecuencia, ni una ni otra de las fuerzas enfrentadas puede obtener una victoria total o decisiva sobre ella. Estar abrumado por el amor es necesariamente equivalente, entonces, a estar abrumado no por un poder externo o ajeno, sino por una parte de sí mismo.

7. Creo que esto arroja alguna luz para explicar por qué las demandas del amor, a diferencia de las meras presiones de la emoción y el deseo, no sólo tienen poder sino autoridad. Para el amante, la autoridad de las demandas que le hace su amor es la autoridad de su propia naturaleza esencial como persona. En otras palabras, es la autoridad que sobre ella tiene la naturaleza esencial de su voluntad individual.

¿Qué queremos decir aquí con "naturaleza esencial" de una persona? La naturaleza esencial de los triángulos, o de la triangularidad, incluye las características que cualquier figura identificada con acierto como triangular debe poseer por necesidad. Las características esenciales de los triángulos son aquellas que ningún triángulo auténtico puede dejar de tener. La naturaleza esencial de una persona debe entenderse de manera análoga, con la inclusión de las características que definen su identidad esencial. Sin embargo, la identidad esencial de un individuo difiere de la identidad esencial de un tipo de cosa. La esencia de la triangularidad es una cuestión apriorística de necesidad *definicional* o *conceptual*. La esencia de una persona, por su parte, tiene que ver con las necesidades volitivas contingentes que, como cuestión de hecho, restringen su voluntad.

Esas coacciones no pueden determinarse mediante un análisis conceptual o lógico. Son sustantivas y no simplemente formales. Corresponden a los propósitos, las preferencias y las demás características personales que el individuo no puede dejar de tener y que determinan en concreto las actividades de su voluntad. En otras palabras, se especifican para cualquier persona dada por lo que ésta ama. Nuestra naturaleza esencial como individuos está constituida, en consecuencia, por lo que no puede dejar de importarnos. Las necesidades del amor y su orden o intensidad relativos definen

nuestras fronteras volitivas. Marcan nuestros límites volitivos y, así, delinean nuestra forma como personas.

Esto significa que, en cierto modo, el amor es reflexivo. En cuanto una persona ama algo, el hecho de que se preocupe por ello como lo hace la obliga a preocuparse de manera similar por su modo de actuar en asuntos que conciernen a eso. Como el amor implica que el amante tenga ciertas actitudes volitivas con respecto al objeto de su amor, también entraña que tenga actitudes volitivas correspondientes hacia sí mismo. Por la naturaleza misma del caso, el amante no puede ser indiferente a cómo afecta a su amado. En la medida en que se preocupa por el objeto de su amor, entonces, también se preocupa necesariamente por su propia conducta.

La preocupación por su amado equivale, entonces, a la preocupación por sí mismo. Al dedicarse al bienestar de su amado como una meta ideal, el amante se consagra a un esfuerzo por realizar un ideal correspondiente en sí mismo, a saber, el de vivir una vida dedicada a los intereses y fines de aquél. Quien ama la justicia, por ejemplo, quiere ser por fuerza una persona que sirve los intereses de ésta. Considera necesariamente que ese servicio no sólo contribuye a la realización de una condición social deseable, sino que también es esencial para la realización del ideal asignado a sí mismo. Su amor define para él, al menos en parte, los motivos y las preferencias de su yo ideal.

Una persona que no logra actuar de la manera exigida por la preocupación por su amado omite necesariamente vivir de conformidad con el ideal que se ha fijado. Al traicionar el objeto de su amor, por lo tanto, también se traiciona a sí misma. Ahora bien, el hecho de que se traicione a sí misma entraña, como es obvio, una ruptura en su cohesión o unidad interna; muestra que hay una división dentro de su voluntad. Existe, creo, una necesidad humana muy primitiva de establecer y mantener la unidad volitiva. Cualquier amenaza a ella –es decir, cualquier amenaza a la cohesión del yo– tiende a alarmar a la persona y movilizarla en un intento de "autoconservación".

Me parece que la autoridad que el amor tiene para nosotros está estrechamente relacionada con esa necesidad apremiante e irreductible de proteger la unidad del yo. Como los mandatos amorosos se deducen de la naturaleza esencial de la voluntad de la persona, quien los desobedezca por decisión propia actuará con ello volun-

tariamente contra los requerimientos de su propia voluntad. Se opondrá a fines e intereses que son esenciales a su naturaleza como persona. En otras palabras, se traicionará a sí mismo. Tenemos una aversión natural a infligirnos heridas psíquicas tan drásticas.[8]

Cuando una persona viola su naturaleza esencial, deja de tratarse a sí misma de manera inequívoca como un fin. Esto es, se trata sin pleno respeto. La autotraición, en efecto, es franca y fundamentalmente incompatible con el respeto de sí mismo. Como una traición de lo que amamos es por fuerza una traición a nosotros mismos, la persona que traiciona su amor manifiesta una falta de respeto por sí misma. La autoridad que suponemos en los mandatos del amor se funda en nuestra necesidad básica de respetarnos, que tiene una estrecha relación con nuestra necesidad de unidad psíquica.[9]

8. La actuación por amor no es un caso especial de la actuación por deber. La autoridad del primero no debe confundirse con la autoridad de la ley moral. Algunos pensadores se equivocan al identificar los mandatos amorosos como simples exigencias de cierto tipo de obligación moral. Ese error está motivado, tal vez, por una renuencia a reconocer que la importancia de esa obligación es bastante limitada. Sea como fuere, esta forma de malinterpretar el amor facilita la ignorancia del hecho de que hay mandatos incondicionalmente autoritativos que no tienen nada en particular que ver con la ley moral.

Consideremos esta ilustración de la concepción de uno de los principales filósofos morales contemporáneos: “Debido a mi obligación

8 Las situaciones en que la persona se ve en la imposibilidad de evitar esa suerte de traición a sí misma proporcionan el tema de una variedad de tragedia humana. Así, en Áulide, Agamenón está desgarrado por un conflicto ineludible entre dos elementos igualmente definitorios de su naturaleza: el amor por su hija y el amor por el ejército que comanda. Los ideales que atesora para sí mismo incluyen la devoción como padre y la dedicación al bienestar de sus hombres. Cuando se ve forzado a sacrificar uno de ellos, está obligado a traicionarse a sí mismo. Las tragedias de este tipo nunca o casi nunca tienen secuelas. Como la unidad volitiva del héroe trágico ha sufrido una fractura irreparable, en cierto sentido la persona que él ha sido ya no existe. Por lo tanto, no puede haber continuación de *su* historia.

9 Como tal, la ambivalencia implica un modo de autotraición. Consiste en una vacilación u oposición dentro del yo que asegura el antagonismo entre un elemento volitivo y otro, de modo que la persona no puede evitar actuar contra sí misma. Así, la ambivalencia es enemiga del respeto de sí mismo.

especial para con mi hijo, por ejemplo, podría ser que lo más importante del mundo fuera *para mí* su éxito o su felicidad".[10] Esto sugiere que la importancia singular del bienestar de los hijos para los padres tiene, en cierto modo, su origen o fundamento en principios morales. Se supone que madres y padres tienen una preocupación especial por sus hijos debido a sus obligaciones como progenitores.

Pero, con seguridad, la gran importancia del bienestar de mis hijos para mí *no* procede de ninguna presunta "obligación moral" que yo pueda tener, como padre, de proporcionarles cuidado y apoyo. Su felicidad y su éxito no son importantes para mí a causa de la existencia de algún principio al cual adhiero y del cual puedo inferir su importancia. Me resultan importantes porque los amo mucho. Con esto basta para explicar mi reconocimiento de que hay ciertas cosas que debo hacer, justamente porque amo a mis hijos y no por una razón de principio.

La obligación moral no es en realidad lo que importa aquí. Aun cuando los padres estén de alguna manera moralmente obligados a amar a sus hijos o a preocuparse por ellos, el amor que les prodigan no suele explicarse en razón de ninguna obligación de ese tipo. De ordinario, los padres no se preocupan por ellos porque el deber así lo imponga, sino simplemente por amor; y el amor, no hace falta decirlo, no es amor al deber sino a los hijos. Para explicar las necesidades y la autoridad del amor parental no hay motivo para invocar la ley moral.

9. Se presume que la necesidad del imperativo categórico de Kant deriva de las exigencias absolutas de la propia razón. Los dictados de la voluntad pura no sólo son incondicionales, sino que ni siquiera pueden concebirse alternativas coherentes a ellos. Esto no significa, sin embargo, que en los hechos no se busque ninguna alternativa. Pese a su verdad *a priori*, la ley moral puede ser desobedecida.

10 La concepción en cuestión, que corresponde a las presuntas "obligaciones morales", es propuesta por Thomas Nagel en *The view from nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 164 y ss. [trad. esp.: *Una visión de ningún lugar*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996]. La ilustración del punto de vista de Nagel pertenece a Christine Korsgaard, "The reasons we can share", en *Social Philosophy & Policy*, vol. x, Nº 1, 1993, p. 33.

La autoridad de sus mandatos se debe a que son racionalmente necesarios. A juicio de Kant, esto no garantiza directa ni insoslayablemente que la persona ha de mostrar una sumisión concreta a ellos.

La ley moral sólo puede influir en la conducta de la persona, cree Kant, por la mediación del *respeto*. Su respeto de la ley moral, y no simplemente su comprensión de ésta o la percepción de su racionalidad, es lo que lleva al agente racional a subordinar sus inclinaciones a los requerimientos del deber. El asentimiento real del agente a las demandas de la obligación dependerá, por lo tanto, de que su respeto de la ley moral tenga la solidez suficiente para superar las inclinaciones personales que compiten con él.

Las fuerzas relativas de la inclinación y el respeto de la ley moral dependen de una serie de circunstancias empíricas contingentes. Por ende, la eficacia de la ley moral en la determinación de la conducta real, aun de quien entienda de manera cabal lo exigido por la ley, es una cuestión contingente. Aunque la ley moral es teóricamente necesaria, como tal esa necesidad no la hace necesaria en la práctica. Explica su autoridad, pero no garantiza de por sí que la gente ha de obedecerla.

En lo referido al amor, la situación es muy parecida. Sus necesidades no son racionales, claro está, sino volitivas; el amor restringe la voluntad más que el entendimiento. Pero así como la ley moral no puede ser distinta de lo que es, tampoco podemos evitar amar lo que amamos. Por otra parte, los dictados amorosos, como las exigencias de la ley moral, disfrutan de una autoridad incondicional. De maneras radicalmente distintas pero, no obstante, con estrechos paralelos entre sí, uno y otra nos indican lo que debemos hacer.

En ambos casos es posible desobedecer los mandatos. En asuntos tanto de deber como de amor podemos, por negligencia, intención o acracia, dejar de hacer lo que debemos. En cada caso, el respaldo de nuestra obediencia es una variedad de respeto. Es difícil establecer si el más robusto y confiable es el respeto de la ley moral o el respeto de sí mismo. Sea como fuere, es evidente que los requerimientos categóricos del deber y del amor son vulnerables a la violación y la autotraición. Así como la necesidad teórica de uno no puede asegurar la virtud de los agentes racionales, la necesidad volitiva de otro no puede garantizar la fidelidad de los amantes.

12
Una presunta asimetría entre acciones y omisiones*

¿Difieren las condiciones de la responsabilidad moral si lo que está en juego es una acción o una omisión? John Fischer y Mark Ravizza sostienen que sí.[1] En su opinión, alguien puede ser moralmente responsable de llevar a cabo una acción aun cuando no haya tenido otra alternativa; pero no puede serlo de omitir o no lograr realizar una acción si ha carecido de otra alternativa, es decir, si no ha podido realizarla. La idea de que hay una importante asimetría de este tipo entre acciones y omisiones me parece bastante poco plausible. En apariencia, no hay una razón fundamental por la cual los ejemplos de realización de acciones deban ser, como tales, moralmente diferentes de los ejemplos de no realización. Después de todo, la distinción entre acciones y omisiones no es muy profunda. En rigor, con frecuencia hay bastante arbitrariedad cuando se describen los hechos de una persona diciendo que realiza una acción u omite realizarla. Por ello, sería sorprendente que la evaluación moral de las acciones y omisiones difiriera en algún aspecto de particular significación.

Imaginemos que una persona –llamémosla "Stanley"– permanece muy quieta en forma deliberada. Por alguna razón, se abstiene de realizar todo movimiento corporal. ¿Por qué deberá nuestra evaluación moral de esta situación tomar en cuenta consideracio-

* "An alleged asymmetry between actions and omissions", en *Ethics*, Nº 104, 1994, pp. 620-623. Publicado por la University of Chicago Press.

1 John Fischer y Mark Ravizza, "Responsibility and inevitability", en *Ethics*, Nº 101, enero de 1991, pp. 258-278, citado en lo sucesivo con el número de página en el texto. Fui el comentarista del trabajo de Fischer y Ravizza cuando se presentó en el Greensboro Colloquium. Este artículo expone la sustancia de mis comentarios hechos en esa oportunidad.

nes –relacionadas con la posibilidad de que Stanley tuviera la libertad de comportarse de otro modo– que no habrían exigido atención alguna si nos hubiésemos dedicado a evaluar una situación en la que la persona mueve deliberadamente el cuerpo? Lo que cuenta son sus intenciones y el hecho de que las lleve a la práctica. ¿Por qué debería tener importancia que su accionar implique un *movimiento*?

Coincido con Fischer y Ravizza en que una persona puede ser moralmente responsable de una acción aun cuando no pueda haber actuado de otra manera. Esa imposibilidad de actuar de otro modo tal vez no tenga, en la secuencia real de los acontecimientos, una influencia causal sobre su comportamiento. Quizá no cumpla papel alguno en la explicación de su acción; en realidad, la persona podría decidirse a hacer lo que hace por consideraciones enteramente diferentes. Debido a la existencia de esa posibilidad, señalan Fischer y Ravizza, "la responsabilidad moral por una acción no exige la libertad de abstenerse de realizarla" (p. 262).

Ahora bien, me parece que cuando pasamos de los casos de acción a los casos de omisión, encontramos la misma posibilidad. En la secuencia real de los acontecimientos, el hecho de que alguien se haya visto imposibilitado de llevar a cabo una acción determinada –y, por lo tanto, no pueda haber evitado omitirla– tal vez no tenga influencia causal sobre su comportamiento. Quizá no cumpla papel alguno en la explicación de su omisión de la acción. Pueden ser otras consideraciones muy diferentes las que lo llevan realmente a omitirla.

Así, supongamos que alguien tiene un poderoso interés en lograr que Stanley se abstenga de hacer cualquier movimiento deliberado, y que dispone las cosas de tal manera que, en caso de mostrar alguna inclinación a moverse, aquél será afectado por una parálisis general. No obstante, Stanley puede quedarse quieto por su propia cuenta y con toda independencia de los planes de esa persona. En ese caso, ¿por qué no ha de ser moralmente responsable de mantenerse quieto, como lo sería si hubiese decidido hacerlo aunque nada le impidiera moverse?

Justamente el mismo tipo de sobredeterminación condicional o a prueba de fallas, en virtud de la cual uno tiene responsabilidad moral por las acciones que no está en situación de evitar, puede estar

presente en los casos de omisiones también imposibles de eludir. Por lo tanto, no debería haber una asimetría moralmente interesante entre las acciones y las omisiones, a menos que haya algún *otro* aspecto pertinente en términos morales en el que esas dos variedades de comportamiento difieren. Fischer y Ravizza sostienen que esa diferencia existe. Afirman que para ser moralmente responsable de una acción, la persona debe tener un "control causal real" del movimiento corporal necesario para llevarla a cabo. Esto significa que el agente debe producir de manera deliberada el movimiento en cuestión. En contraste, para ser moralmente responsable de una omisión la persona debe tener un "control regulador" del movimiento corporal correspondiente. Esto significa que el agente debe tener la capacidad tanto de producir el movimiento como de impedir que ocurra. Fischer y Ravizza procuran deducir una asimetría moral de la diferenciación de esos dos tipos de control.

Pero ¿cuál es la supuesta explicación de la diferencia de los tipos de control requeridos por acciones y omisiones? Los autores simplemente no presentan razones para convencernos de que los casos de un tipo exigen una clase de control diferente de los casos del otro. A mi juicio, tenemos todos los motivos para preferir una explicación que sea francamente simétrica. Si lo que la responsabilidad moral requiere en un caso de acción es sólo el "control causal real" del *movimiento* relevante, lo que necesita en el caso de una omisión es justamente el mismo "control causal real" de la *omisión* de ese movimiento. Esto implica (como admiten Fischer y Ravizza) que una persona puede ser moralmente responsable de una acción si produce en forma deliberada el movimiento relevante, con prescindencia de la posibilidad de impedirlo. También implica (en contra de lo que los autores afirman) que la persona puede ser moralmente responsable de una omisión si impide de manera deliberada dicho movimiento, aun cuando no esté en condiciones de producirlo.

Consideremos algunos de los ejemplos analizados por Fischer y Ravizza. En "Sloth" ["Indolencia"] (p. 261), John decide no salvar a un niño que está a punto de ahogarse y que (debido a la presencia de tiburones en las cercanías) se ahogará aunque él procure rescatarlo. Fischer y Ravizza sugieren que es discordante insistir en que en tales circunstancias John es moralmente responsable de no sal-

varlo. Y tienen razón. Pero lo que explica la discordancia no es, como ellos suponen, el hecho de que le sea imposible hacerlo.

Este hecho podría deberse a circunstancias muy diferentes de las descritas. Así, imaginemos la siguiente situación: John apenas ha comenzado a contemplar la posibilidad de salvar al niño cuando lo asalta un deseo literalmente irresistible de hacer otra cosa; e imaginemos además que esto lo lleva a desechar toda idea de rescate. Con este cambio, el caso de John es un paralelo exacto de otro de los ejemplos de Fischer y Ravizza, el de Matthew ("Hero" ["Héroe"]).[2] Los autores aciertan al estimar que el héroe del ejemplo es indudablemente digno de elogio por su acción, a pesar del hecho de que, de haber comenzado siquiera a considerar una secuencia alternativa en la cual se abstuviera de actuar, "lo habrían embargado sentimientos de culpa literalmente irresistibles" que le hubieran impedido abstenerse. Pero si Matthew es sin duda digno de elogio, John es sin duda digno de censura por lo que hace pese a que, debido precisamente a circunstancias del mismo tipo en la secuencia alternativa, no podría haber hecho otra cosa que abstenerse de actuar para salvar al niño.

En la versión del ejemplo dada por Fischer y Ravizza, John no tiene responsabilidad moral por omitir rescatarlo. Esto no se debe, sin embargo, a que no pueda salvarlo. La verdadera razón es que lo que hace no tiene relación alguna con el hecho de que el niño se salve o no. Los tiburones intervienen tanto en la secuencia real como en la alternativa y tratan de que el niño se ahogue, cualquiera sea la intervención de John. En la versión revisada del ejemplo el niño también está condenado a ahogarse. Pero como efecto de esa revisión, en la secuencia real modificada se ahoga *sólo* porque John se abstiene de actuar para salvarlo. Ningún factor actuante en esta última secuencia socava la responsabilidad exclusiva de John por su

2 "Matthew camina solo por una playa [...], ve a un niño debatirse en el agua y pondera rápidamente la situación [...], se arroja al agua y rescata al niño. Podemos imaginar que Matthew no consideró ni por un momento la alternativa de no tratar de salvarlo, pero que, de haberlo hecho, lo habrían embargado sentimientos de culpa literalmente irresistibles que lo hubieran impulsado a saltar al agua y rescatar al niño de todas maneras. [...] Al parecer, Matthew es moralmente responsable –a decir verdad, digno de elogio– por su acción, si bien no podría haber hecho otra cosa" (p. 259).

desenlace fatal. *Por eso* John es moralmente responsable de omitir salvar al niño aun cuando no pueda impedir que se ahogue.[3]

A la luz de ello, podríamos desear tal vez ocuparnos de manera más meticulosa del caso de Matthew. Después de todo, el salvamento exitoso del niño no dependía por completo de él, sino de la existencia, en la secuencia real, de circunstancias sobre las cuales no tenía control, por ejemplo la ausencia de tiburones en las cercanías. Por lo tanto, quizá prefiriéramos decir que Matthew no es digno de elogio por *salvar* realmente al niño, y que sólo lo es por actuar con el fin de salvarlo. Si esto parece razonable, debemos también preferir, desde luego, decir que John no se hace acreedor a una censura por abstenerse de rescatar al niño, sino únicamente por abstenerse de actuar con ese objeto. Sea como fuere, los dos casos son completamente simétricos. Si hay alguna discordancia en la idea de que John es moralmente responsable por abstenerse de salvar al niño, también la hay en la consideración de Matthew como moralmente responsable de salvarlo.

3 Parece, entonces, que la versión original del ejemplo padece del mismo defecto que Fischer y Ravizza critican en Susan Wolf (p. 260).

13
Igualdad y respeto*

I

1. Permítaseme comenzar con una advertencia preliminar y una declaración de intención. Me propongo ocuparme aquí de cuestiones relacionadas con el presunto valor moral de la igualdad. Que yo sepa, nada de lo que diga en lo concerniente a ellas implica afirmaciones sustanciales en cuanto a los tipos de cursos de acción sociales o políticos que puede ser deseable adoptar o evitar. Mi examen está exclusivamente motivado por inquietudes conceptuales o analíticas. No lo inspiran ni le dan forma ideología social o interés político algunos.

2. Rechazo de manera categórica la presunción de que el igualitarismo, en cualquiera de sus variedades, es un ideal de alguna importancia moral intrínseca. Y declaro de manera enfática que esto no significa que me incline en general a adherir o ser indiferente a las desigualdades prevalecientes o que me oponga a los esfuerzos por eliminarlas. De hecho, apoyo muchos de esos esfuerzos. Lo que me lleva a apoyarlos, sin embargo, no es la convicción de que algún tipo de igualdad es moralmente deseable por sí misma y que, por lo tanto, ciertas metas igualitarias tienen un valor inherente. Antes bien, lo hago por una creencia más contingente y pragmáticamente fundada en el sentido de que en muchas circunstancias una mayor igualdad de uno u otro tipo facilita la búsqueda de otras metas desea-

* "Equality and respect" se publicó en *Social Research*, Nº 64, 1997, pp. 3-15.

bles desde un punto de vista social. En lo que concierne a la igualdad como tal, estoy convencido de que no tiene ningún valor inherente o no derivado.[1]

3. Algunos filósofos creen que una distribución igualitaria de ciertos recursos valiosos, por el mero hecho de serla, es un bien moral significativo. Otros sostienen que lo que tiene verdadera importancia moral no es que los recursos se distribuyan de manera igualitaria, sino que todos disfruten del mismo nivel de bienestar. Todos estos filósofos coinciden en que hay cierto tipo de igualdad que es moralmente valiosa en sí misma, con total prescindencia de la utilidad que pueda tener como respaldo de los esfuerzos en procura de alcanzar otras metas deseables en términos morales.

Me parece que en cuanto los ideales igualitarios se basan en el supuesto de que algún tipo de igualdad es moralmente deseable como tal o de por sí, el atractivo moral del igualitarismo es una ilusión. A mi juicio, la igualdad carece en sí misma de valor moral. Es cierto que, entre los individuos con conciencia moral, los llamamientos en su favor tienen con frecuencia un poder emocional muy considerable; por otra parte, como he indicado, hay situaciones en que las consideraciones moralmente pertinentes dictan, en efecto, la necesidad de evitar o reducir determinada desigualdad. No obstante, creo que siempre es un error juzgar inherentemente deseable la igualdad de cualquier tipo. No hay un ideal igualitario cuya realización sea valiosa simple y estrictamente por derecho propio. En los casos en que desde un punto de vista moral es importante

1 En la introducción a su antología *Equality: Selected readings*, Louis Pojman y Robert Westmoreland (1997: 11) me atribuyen la idea de que, con respecto a las consideraciones económicas, "en una sociedad rica tenemos el deber de subvenir a las necesidades mínimas de la gente, pero nada más". Mi concepción no es ésa en modo alguno. En un artículo titulado "Equality as a moral ideal", publicado por primera vez en *Ethics*, vol. 98, Nº 1, octubre de 1987, y luego incluido en mi compilación *The importance of what we care about* [trad. esp.: *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, "La igualdad como ideal moral", pp. 195-228], sostuve que lo moralmente importante no es que la gente tenga iguales ingresos o igual riqueza, sino que cada persona posea lo suficiente. Por "suficiente" me refiero a lo suficiente para llevar una vida buena y no –como Pojman y Westmoreland suponen– simplemente para arreglárselas.

empeñarse por la igualdad, esa importancia radica en el hecho de que, de ese modo, se promoverá algún otro valor, y no en que aquélla es en sí misma deseable en términos morales.

Además de la igualdad de recursos y de bienestar, es posible distinguir varios otros modos de igualdad: de oportunidades, de respeto, de derechos, de consideración, de interés, etc. Mi opinión es que *ninguno* de ellos es intrínsecamente valioso. Por lo tanto, sostengo que ninguno de los ideales igualitarios correspondientes a ellos tiene un valor moral no derivado. Una vez disipados los diversos malentendidos y confusiones conceptuales, resulta manifiesto que, en definitiva, la igualdad como tal carece de importancia moral.

4. Con respecto a las condiciones no igualitarias que prevalecen cuando las clases socioeconómicas tienen una estratificación pronunciada, Thomas Nagel (1991: 28) se pregunta: "¿Cómo podría no ser malo que las perspectivas de vida de algunas personas al nacer sean radicalmente inferiores a las de otras?". La pregunta tiene una innegable fuerza retórica. Parece imposible que una persona decente, con sentimientos normales de calor humano, pueda dejar de reconocer que las discrepancias iniciales extremas en las perspectivas de vida son moralmente inaceptables y que la disposición a tolerarlas representaría una flagrante inmoralidad.

Sin embargo, ¿es verdaderamente indiscutible que esas discrepancias siempre deben ser terribles? Aunque las perspectivas de vida de quienes pertenecen a los estratos socioeconómicos inferiores casi siempre han sido espantosas, no es una verdad necesaria que esta conocida relación deba ser válida. Después de todo, tener menos es compatible con tener bastante; que nos vaya peor que a otros no significa que nos vaya mal. Es cierto que las personas de los estratos más bajos de la sociedad suelen vivir en condiciones horribles, pero esta asociación de baja posición social y pavorosa calidad de vida es del todo contingente. No hay una conexión necesaria entre el hecho de estar en el fondo de la sociedad y ser pobre, en el sentido de la pobreza como una barrera grave y moralmente objetable a la vida buena.

Supóngase que nos enteramos de que las perspectivas de aquellos cuyas expectativas vitales son "radicalmente inferiores" son, en

realidad, bastante buenas: no tanto como las perspectivas iniciales de otros, pero sí lo suficiente para asegurarles una vida que incluya muchos elementos de auténtico valor y que las personas sensibles y razonables consideran como muy satisfactorias. Es probable que este hecho modifique la calidad de nuestra inquietud. Aun cuando sigamos insistiendo en que ninguna desigualdad puede ser jamás del todo aceptable, las discrepancias entre las perspectivas de vida que son muy buenas y las que son aun mejores tal vez no nos parezcan justificar el sentido ardiente de urgencia moral que resuena en la caracterización de todas las discrepancias de este tipo como un *mal*.

5. La condena igualitaria de la desigualdad como algo malo de por sí pierde gran parte de su fuerza, creo, cuando admitimos que aquellos a quienes les va considerablemente peor que a otros pueden, no obstante, tener una situación bastante buena. Pero la postura igualitaria sigue siendo descaminada aun cuando sus pretensiones morales se moderen. La desigualdad es, después de todo, una característica puramente *formal*; y de esta característica formal de la relación entre dos elementos no se deduce absolutamente nada en cuanto a la conveniencia o el valor de uno u otro. Con seguridad, lo que es de auténtico interés moral no es formal sino sustantivo: si la gente tiene una vida buena, y no como se compara su vida con la de otros.

Supongamos que se sugiere que una vida radicalmente inferior a otras no puede ser en modo alguno una vida buena. Se admitirá, es de presumir, que una vida buena puede ser menos buena que otra, y por lo tanto que la *mera* inferioridad no implica por fuerza que una vida sea mala. Tal vez podría concederse, además, que esto no se desprende siquiera del hecho de que una vida sea *considerablemente* inferior a otra. Supóngase, empero, que alguien insiste en que la idea misma de padecer una inferioridad *radical* entraña no sólo que una vida es menos buena que otra, sino que está de manera terminante por debajo del umbral que separa las vidas buenas de las que no lo son.

Aceptemos como una verdad necesaria desde el punto de vista conceptual, entonces, que la vida de una inferioridad radical es invariablemente mala. En ese caso, será del todo razonable coincidir en que la inferioridad radical de las perspectivas de vida de algunas per-

sonas es por cierto –como afirma Nagel– un mal. Pero ¿por qué lo es? El mal no estriba en la circunstancia de que las vidas inferiores no sean iguales a otras. Lo que convierte en un mal el hecho de que algunas personas tengan una vida mala no es que otras tengan una vida mejor. El mal está simplemente en el hecho inequívoco de que la vida mala es mala.[2]

6. Cuando alguien se pregunta si debe satisfacerse con los recursos que tiene a su alcance, o cuando evalúa el nivel de su bienestar, ¿qué es lo auténticamente importante que debe tomar en cuenta? Las evaluaciones que, según suponemos, esa persona desea hacer son personales: tienen que ver con la calidad específica de su propia vida. Parece evidente que debe hacerlas sobre la base de una estimación realista que establezca hasta qué punto el curso de su vida se ajusta a sus capacidades individuales, satisface sus necesidades particulares, realiza sus mejores potencialidades y le proporciona aquello que le importa. A mi entender, en ninguna de estas consideraciones es esencial para la persona comparar sus circunstancias con las de otra. Con frecuencia tales comparaciones pueden ser ilustrativas, por supuesto; tal vez permitan a la persona entender su situación con mayor claridad. Aun así, son en el mejor de los casos heurísticas y no criteriales.

Si una persona cuenta con recursos suficientes para procurar la satisfacción de sus necesidades e intereses, dichos recursos son por completo adecuados; su adecuación no depende, además, de la magnitud de los recursos en poder de otras personas. Que las oportunidades al alcance de un individuo incluyan las alternativas entre las cuales sería deseable para él poder elegir dependerá de cuáles sean las oportunidades que se ajustan a sus capacidades, intereses y potencialidades, y no de si ellas coinciden con las que otros tienen a su disposición.

2 El hecho de que una vida mala sea radicalmente inferior a la vida de otros puede ser de mucha relevancia, desde luego, para las políticas sociales. La mejor vida de algunos permite ver con claridad, por un lado, que esa vida mejor es posible. Por otro, su superioridad radical quizá sugiera que la vida mala podría mejorar si se utilizaran recursos desviados de la primera. Estas consideraciones no tienen nada que ver, sin embargo, con el hecho de que la igualdad, en sí misma, sea o no inherentemente valiosa.

Lo mismo vale para los derechos, el respeto, la consideración y el interés. El disfrute de los derechos que a una persona le corresponde disfrutar y el hecho de ser tratada con el respeto, la consideración y el interés apropiados no tienen que ver, en esencia, con el respeto, la consideración y el interés que se muestran a otras personas o con los derechos de que éstas disfrutan. Todo individuo debe gozar de los derechos, el respeto, la consideración y el interés para los que está calificado en virtud de lo que es y lo que ha hecho. La magnitud de sus merecimientos respectivos no depende de que otras personas también los merezcan o no.[3]

Bien podría ser que los merecimientos de todas las personas para ciertas cosas fueran de hecho los mismos. De ser así, empero, no será porque la igualdad es importante, sino porque las personas, por casualidad o necesariamente, son iguales en lo referido a las características de las que se deducen los merecimientos en cuestión: por ejemplo, una humanidad común, la capacidad de sufrimiento, la ciudadanía en el reino de los fines o lo que fuere. El mero hecho de que una persona posea algo o tenga derecho a algo –tomado simplemente en sí mismo– *no es en absoluto una razón* para que otra persona quiera lo mismo o se crea con derecho a tenerlo. En otras palabras, la igualdad como tal carece de importancia moral.

3 En *Inequality reexamined*, Amartya Sen (1992: 17) afirma que "para tener algún tipo de credibilidad, el razonamiento ético sobre cuestiones sociales debe implicar una igual consideración elemental por todos en un nivel que se juzgue crítico". Pero ¿qué significa "igual consideración"? Otorgar a la gente igual consideración no significa, con seguridad, pasar el mismo tiempo o dedicar el mismo esfuerzo a la hora de considerar sus intereses o sus derechos. El propio Sen parece sugerir que la expresión tiene que ver con la evitación de la arbitrariedad: "la ausencia de esa igualdad llevaría a una teoría a establecer discriminaciones arbitrarias y ser difícil de defender" (*ibid.*). La evitación de la arbitrariedad, sin embargo, no tiene nada que ver con un igual tratamiento dado a todos. La cuestión pasa por tener una base razonable para tratarlos como lo hacemos. Significaría una discriminación arbitraria dar mayor consideración a una persona que a otra sin tener una base razonable para distinguir entre ellas; y sería igualmente arbitrario brindarles la misma consideración cuando hay fundamentos razonables para tratarlas de diferente manera. Para evitar la arbitrariedad, debemos tratar igual a quienes son iguales y de diferente modo a quienes son diferentes. Este principio no es ni igualitario ni desigualitario.

II

7. De todos modos, aquí no termina la historia. Consideremos a alguien a quien no le importa nada la igualdad por la igualdad misma y que también está muy satisfecho con tener todo lo que puede usar, pero que de algunas cosas acierta a tener menos que otras personas. El hecho de haber sido tratado de manera desigual podría ofenderlo, aun cuando no objetara la desigualdad como tal. Tal vez considere objetable la desigualdad entre su condición y la de otros, porque esa diferencia podría sugerir que el responsable de la discrepancia, sea quien fuere, ha omitido tratarlo con determinado tipo de respeto. Es fácil confundir un tratamiento que muestra el tipo de respeto en cuestión con un tratamiento igual. Sin embargo, no son lo mismo. Creo que la difundida tendencia a exagerar la importancia moral del igualitarismo se debe, al menos en parte, a una mala interpretación de la relación entre brindar a la gente un tratamiento igual y tratarla con respeto.

La diferencia más fundamental entre la igualdad y el respeto tiene que ver con la focalización y la intención. Con respecto a cualquier parámetro –esté o no vinculado con los recursos, el bienestar, las oportunidades, el respeto, los derechos, la consideración, el interés o lo que fuere–, la igualdad no es sino el hecho de que cada persona tenga lo mismo que las demás. El respeto es más personal. El tratamiento respetuoso de una persona significa, en el sentido pertinente aquí, tratarla sobre la base exclusiva de los aspectos de su carácter o sus circunstancias específicas que son efectivamente relevantes para la situación en cuestión.[4]

4 No estoy seguro de la relación entre lo que designo como "respeto" y lo que Avishai Margalit (1996) evoca al referirse a este mismo término. En su uso, tal como yo lo entiendo, el tratamiento sin respeto de la gente tiene estrecha vinculación con el hecho de humillarla o darle motivos para sentirse humillada. Es obvio que yo no utilizo la palabra con ese sentido. En primer término, como el valor atribuido al respeto puede ser superado por otros, la gente a menudo prefiere –a veces por razones perfectamente buenas y hasta admirables– que la traten como si tuviera características que no tiene o careciera de algunas que en realidad posee. Esto significa que prefiere ser tratada sin lo que yo denomino "respeto", pero no resulta claro en absoluto que con ello incite a humillarla. Admito que es bastante disonante afirmar, como yo hago, que esas personas procuran evitar recibir un tratamiento respetuoso. La falta de

El tratamiento respetuoso de las personas impide asignarles ventajas o desventajas especiales, excepto sobre la base de consideraciones que establezcan diferencias relevantes entre ellas. Así, implica imparcialidad y la evitación de la arbitrariedad. Quienes se preocupan por la igualdad apuntan a resultados que en algunos aspectos pertinentes son indistinguibles. Por otra parte, quienes desean tratar a la gente con respeto aspiran a obtener resultados que se ajusten en forma específica a las particularidades del individuo. Está claro que la dirección hacia la que tiende un deseo de igualdad puede divergir de la dirección hacia la cual lleva un interés en el respeto y la imparcialidad.

8. En determinadas condiciones, sin lugar a dudas, las exigencias de igualdad y respeto convergirán. Es importante no malinterpretar esa convergencia. Considérese una situación en la cual no hay información disponible sobre ninguna similitud o diferencia relevante entre dos personas. En ese caso, el recurso más natural y sensato es tratar a ambas de la misma manera, es decir, tratarlas igualmente. Ahora bien, el hecho de que una política igualitaria sea la única plausible en esas circunstancias puede suscitar la impresión de que una preferencia por la igualdad es, por decirlo así, la postura predeterminada, que debe llevarse a la práctica en ausencia de consideraciones que muestren la necesidad de una alternativa. Muchos pensadores afirman, en efecto, que el igualitarismo disfruta de una ventaja moral presunta sobre otras políticas. A su juicio, siempre es deseable la preponderancia de la igualdad, a menos que rasgos específicos de la situación en cuestión estén por encima de la superioridad moral inicial de una política igualitaria.

Isaiah Berlin (1955-1956: 132) expone del siguiente modo este punto de vista:

> El supuesto es que la igualdad no necesita razones, y sólo la desigualdad las requiere. [...] Si tengo una torta y hay diez perso-

---

inclinación a mostrarse y a ser tratado como lo que uno es puede tal vez sugerir en ocasiones, pero no siempre, una ausencia de *respeto por sí mismo*. No he podido idear una terminología más conveniente.

> nas entre quienes deseo dividirla, el hecho de dar a cada una exactamente una décima parte no exige justificación, al menos en forma automática, mientras que si me aparto de este principio de división igual se espera que invoque una razón especial.

Este tipo de explicación es atractiva para mucha gente; en rigor, existe la difundida creencia de que un sentido común elemental la confirma. En realidad, sin embargo, el supuesto enunciado por Berlin es erróneo. La igualdad no tiene una ventaja moral inherente sobre la desigualdad. No hay fundamento para una presunción favorable a las metas igualitarias.

Si en verdad fuera moralmente correcto dividir la torta de Berlin en diez porciones, la explicación no sería –como él supone– que la igualdad no necesita razones o que la distribución igualitaria goza de una superioridad moral inicial sobre las alternativas. El rasgo crítico de la situación, como sin duda él la imagina, es que Berlin *no* tiene una razón especial para dividir la torta en partes iguales *ni* para dividirla en partes desiguales. En otras palabras, en esa situación *no* sabe si las personas entre quienes la torta debe repartirse son iguales en aspectos que justifiquen darles porciones del mismo tamaño *ni* si difieren de tal manera que sea legítimo darles porciones de distintos tamaños. Berlin no tiene absolutamente ninguna información relevante sobre esas personas.

Esto significa, por supuesto, que la información relevante a su disposición acerca de cada una de ellas es exactamente la misma: a saber, *ninguna*. Pero si su información relevante con respecto a cada persona es idéntica a su información relevante sobre las otras, sería arbitrario e irrespetuoso tratarlas de diferente manera; la imparcialidad le exige dar el mismo trato a todas. *Sí* tiene, pues, una razón que justifica una distribución igualitaria de la torta. Es la importancia moral del respeto y por tanto de la imparcialidad, y no una importancia moral supuestamente previa o prioritaria de la igualdad, que nos obligue a tratar a las personas de la misma forma cuando no sabemos nada que nos dé una razón especial para tratarlas de diferente modo.

En casos como el descrito por Isaiah Berlin, la coincidencia de las exigencias de la igualdad y el respeto no es más que una cir-

cunstancia fortuita. También puede haber circunstancias en que esa coincidencia no sea tan contingente. Supongamos que concordamos en que todo el mundo tiene derecho a hacer ciertas cosas por su mera condición de seres humanos. Con respecto a esos derechos, las diferencias individuales no pueden proporcionar, como es natural, ninguna base relevante para la diferenciación entre una persona y otra, pues las únicas características de cada una de ellas que son pertinentes –a saber, las constituyentes de su humanidad, y nada más– son compartidas de manera necesaria por todos los demás seres humanos. En este caso, por tanto, los criterios de imparcialidad e igualdad deben producir ineludiblemente el mismo resultado.

El hecho de que en este tipo de casos la igualdad sea una exigencia no se funda, empero, en ninguna autoridad moral que el igualitarismo posea por derecho propio. Antes bien, la pretensión de igualitarismo es derivada. Tiene su basamento en los requerimientos más elementales del respeto y la imparcialidad. Lo que determina de manera más decisiva la necesidad de otorgar a todos los seres humanos los mismos derechos es la presunta importancia moral de responder en forma imparcial a su común humanidad, y no la supuesta importancia moral de la igualdad como meta independientemente forzosa.

III

9. ¿Qué hace que la imparcialidad y lo que he llamado "respeto" sean moralmente imperativos? ¿Por qué es importante, cuando tratamos con personas, guiarnos por lo que en ellas tiene auténtica relevancia? En cierto sentido, el hecho de guiarse por lo que es relevante –y tratar así del mismo modo los casos de similar relevancia y de distinta manera los de diferente relevancia– es un aspecto elemental del ser racional.[5] La actitud imparcial y respetuosa es en ese sentido un caso especial del hecho del carácter racional. Podría suge-

5 Como es evidente, lo que se califica de relevante o irrelevante puede depender mucho, con frecuencia, de consideraciones morales.

rirse, por consiguiente, que el valor moral de estas maneras de tratar a la gente se deriva de la importancia de evitar la irracionalidad que supondría el apoyarse en irrelevancias. Pero esto no hace sino plantear otra cuestión. ¿Cuál es la importancia moral de evitar la irracionalidad?

10. Es deseable que la gente sea racional. Por otra parte, esto no significa que la irracionalidad como tal sea inmoral. El hecho de que la adopción de determinada creencia o cierta línea de conducta contravenga las exigencias de la racionalidad no entraña la violación de algún tipo de imperativo moral. Las personas que razonan mal no son con seguridad, por ese solo motivo, moralmente culpables. En las desviaciones del respeto, pues, debe haber algo más, al margen de ser rupturas de la racionalidad, que tenga una importancia moral más inmediata y específica.

Las personas que se sienten agraviadas por un tratamiento irrespetuoso lo hacen porque, por su naturaleza misma, ese tratamiento comunica una negativa a reconocer la verdad que las habita.[6] La omisión del respeto debido a alguien supone el desconocimiento de la relevancia de algún aspecto de su naturaleza o su situación. La falta de respeto radica en que algún hecho importante concerniente a la persona no es objeto de una atención apropiada o se omite tomarlo en cuenta como corresponde. En otras palabras, se trata a la persona como si no fuera lo que realmente es. Se pasan por alto o se niegan las implicaciones de rasgos significativos de su vida. Aspectos pertinentes de las cosas que le tocan se tratan como si no tuvieran realidad. Es como si, por negársele el respeto adecuado, se redujera su existencia misma.

Este tipo de tratamiento, al menos cuando tiene que ver con asuntos de cierta trascendencia, puede suscitar con toda naturalidad sentimientos de ofensa. También puede generar una angustia más o menos incipiente, pues cuando una persona es tratada como si elementos significativos de su vida no contaran para nada, es lógico

6 Como señalé en la nota 4, alguien que desee ocultar o dar una imagen falsa de la verdad de sí mismo puede acoger con beneplácito un tratamiento carente de respeto. En lo que sigue me ocuparé sólo de los casos en que una persona se agravia ante un tratamiento irrespetuoso.

que en cierto modo ella experimente ese trato como un asalto contra su realidad. Lo que está en juego para la persona en cuestión, cuando los demás actúan como si ella no fuera lo que es, es una suerte de autoconservación. Al negarse su naturaleza no se pone en tela de juicio su supervivencia biológica, desde luego, sino la realidad de su existencia para otros, y por ende la solidez de su propia idea de que es real.

11. Las experiencias en que se nos ignora –cuando no se nos toma en serio, no importamos, no podemos hacer sentir nuestra presencia o hacer oír nuestra voz– son profundamente perturbadoras. Con frecuencia desencadenan en la gente una respuesta de protección de extraordinaria intensidad, que en su vehemencia puede ser muy desmesurada con respecto a la magnitud del perjuicio a sus intereses objetivos representado por la amenaza concreta. La enunciación clásica de esta respuesta es una exclamación de una temeridad sin límites: "hágase justicia aunque se acabe el mundo". Lo que induce esa demanda desproporcionada y tal vez hasta autodestructiva de reparación no es la mera evaluación de las dimensiones de la injusticia cometida, y tampoco un cálculo de lo que podría realmente costar deshacerla. La demanda se origina, de una manera menos calculada, en el sufrimiento y el pavor intolerablemente profundos que pueden suscitarse cuando se recibe un trato injusto, es decir, cuando la realidad personal del individuo así tratado se ve ante la amenaza de una negación de la imparcialidad requerida por el respeto.

Las exigencias de igualdad tienen en nuestra vida un significado muy diferente de las exigencias de respeto. Quien insiste en ser tratado igualitariamente calcula sus exigencias sobre la base de lo que otras personas tienen, y no en función de lo que coincide con las realidades de su situación y vela más adecuadamente por sus intereses y necesidades. En su deseo de igualdad, la persona pasa por alto la autoafirmación. Por el contrario, la preocupación por ser igual a los demás tiende a alienar a la persona de sí misma. La lleva a definir sus metas en términos fijados por consideraciones extrañas a los requerimientos específicos de su naturaleza personal y sus circunstancias. Tiende a distraerla del reconocimiento de que sus ambiciones más auténticas son las derivadas del carácter

de su propia vida y no las impuestas por la condición en que otros aciertan a vivir.

No hace falta decir que la búsqueda de metas igualitarias tiene a menudo una utilidad muy sustancial en la promoción de una diversidad de ideales políticos y sociales atractivos. Pero la difundida convicción de que de por sí y como tal la igualdad tiene algún valor básico como ideal moral autónomamente importante no sólo es errónea; también es un impedimento para la identificación de lo que posee un verdadero valor moral y social fundamental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Berlin, Isaiah (1955-1956), "Equality as an ideal", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Nº 56. Reeditado en Frederick Olafson (ed.), *Justice and social policy*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1961.

Frankfurt, Harry (1988), *The importance of what we care about*, Nueva York, Cambridge University Press [trad. esp.: *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz editores, 2006].

Margalit, Avishai (1996), *The decent society*, Cambridge, MA, Harvard University Press [trad. esp.: *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997].

Nagel, Thomas (1991), *Equality and partiality*, Nueva York, Oxford University Press [trad. esp.: *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996].

Pojman, Louis y Robert Westmoreland (1997), *Equality: Selected readings*, Nueva York, Oxford University Press.

Sen, Amartya (1992), *Inequality reexamined*, Cambridge, MA, Harvard University Press [trad. esp.: *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1999].

14
Sobre el preocuparse*

I. PREOCUPACIÓN Y NECESIDAD

1. En sus discusiones de problemas concernientes a la naturaleza de la acción humana y sus determinantes esenciales, así como en sus indagaciones sobre la estructura del razonamiento práctico, los filósofos suelen recurrir a un repertorio conceptual más o menos convencional y bastante limitado. El elemento más conocido de éste es la indispensable, ubicua y proteica noción de lo que la gente *quiere* o –como sinónimo, al menos en el uso un tanto rígido que adoptaré– de lo que *desea*. Esta noción se despliega de manera rutinaria, y a menudo de manera bastante descuidada, en una diversidad de roles diferentes. Es importante diferenciar escrupulosamente esos roles y entenderlos por separado. De lo contrario, la significación de algunos aspectos fundamentales de nuestra vida tiende a desdibujarse gravemente. A este respecto, creo que tal vez sea útil ampliar el repertorio convencional mediante la explicitación de otras nociones que, aunque también son conocidas y tienen significación filosófica, en cierta medida han sido pasadas por alto.

2. ¿Cuál es el sentido del razonamiento práctico? Una respuesta natural y atractivamente plausible es que las personas se dedican a él, o deliberan, a fin de determinar cómo alcanzar las metas que buscan: una persona quiere obtener ciertas cosas y por lo tanto trata de ima-

* "On caring", conferencias pronunciadas en el ciclo de las Kant Lectures de la Universidad de Stanford, 1997. Inéditos.

ginarse –con el uso de la razón práctica– la mejor manera de conseguirlas. Ahora bien, no deseo sugerir que esta descripción de la cuestión es incorrecta. Sin embargo, creo que enmascara algunas complejidades y variaciones significativas del carácter de nuestros intereses y motivaciones.

En muchas ocasiones, lo que sirve para inspirar nuestro pensamiento y dar forma a nuestra conducta no es el simple hecho de *querer* una cosa u otra. Con frecuencia nos mueve la existencia de algo a cuyo respecto es más preciso y pertinente decir que *nos preocupamos por ello* o que *lo consideramos importante para nosotros*. En ciertos casos, por otra parte, es apropiado caracterizar lo que nos guía de una manera aun más rigurosa y referirse a un modo particular de preocupación, a saber, el *amor*. Me ocuparé especialmente de estos conceptos: lo que nos preocupa, lo que consideramos importante para nosotros y lo que amamos.

Señalé hace un momento que me propongo tratar los verbos "desear" y "querer" como sinónimos. Ahora, otra estipulación terminológica. El hecho de que una persona *se preocupe por algo* y el hecho de que la *considere importante para sí* deben interpretarse como sustancialmente equivalentes. No digo que estas expresiones tengan el mismo significado; en realidad, no lo tienen. Mi estipulación es más limitada: cualquiera sea la manera correcta de entenderlas, la gente considera por fuerza que lo que la preocupa es importante para ella y, a la inversa, se preocupa necesariamente por lo que juzga de importancia para sí.

3. Las referencias de relevancia filosófica al deseo no se limitan en modo alguno, por supuesto, a los análisis lógicos y metafísicos especializados del razonamiento práctico y el concepto de acción. Esas referencias también tienen un lugar destacado en el discurso moral y político. Con frecuencia se otorga considerable autoridad justificativa a las representaciones de lo que la gente quiere, que muchas veces también tienen un eficaz efecto retórico, en las evaluaciones de las actitudes, los cursos de acción y el comportamiento de individuos y sociedades. Cualquier descripción aceptable de las prerrogativas y responsabilidades apropiadas del gobierno, así como cualquier explicación convincente de las exigencias de la moral,

deben dar una idea del peso que es menester atribuir a las demandas del deseo. Deben apoyarse, en consecuencia, en alguna comprensión de cuáles pueden ser las diversas formaciones y estructuras del deseo.

La filosofía del liberalismo se preocupa de manera característica por definir y defender el ideal de una sociedad que maximice la libertad de sus miembros para hacer lo que quieran. Un argumento que puede proponerse en defensa de ese ideal es que al permitir a la gente obrar a su antojo se fortalece la probabilidad de que consiga lo que quiere, de modo que la certeza de la libertad facilita el éxito en la búsqueda de la felicidad. A decir verdad, la conexión entre hacer lo que nos place y conseguir lo que queremos no es muy confiable. Aun más problemática es quizá la conexión entre conseguir lo que queremos y ser realmente felices.

Es evidente, empero, que hay personas que creen casi a pies juntillas que el carácter de la felicidad no reside verdaderamente en otra cosa que el cumplimiento del deseo. Tal es el punto de vista de Thomas Hobbes, que declara que la felicidad [*happiness*] (él habla de "venturanza" ["*felicity*"]) es simplemente "el éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua".[1] En otras palabras, la felicidad consiste íntegra y exclusivamente en la completa y regular satisfacción del deseo. Lo que hace feliz a la gente es ni más ni menos hacer y conseguir todo lo que se le ocurra querer.

Esta confianza generalizada en el mero hecho del deseo me sorprende como atrozmente indiscriminada. Al parecer, a Hobbes no le preocupa que la gente pueda estar descaminada en lo que quiere; a su juicio, la felicidad consiste en la satisfacción, sin más, de cualquier deseo que ella realmente tenga. Desde luego, esto no lo fuerza a sostener que todas las satisfacciones de deseos valen lo mismo. Puede admitir que la satisfacción de un deseo contribuye más a la felicidad de una persona que la satisfacción de otro, cuando la persona quiere satisfacer más uno que otro, es decir, cuando *prefiere* satisfacer el primero antes que el segundo. Pero el recurso al con-

1 Thomas Hobbes, *Leviatán*, Parte 1, cap. 6 [la cita corresponde a la edición española: *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 50].

cepto de preferencia no da suficiente cabida a las discriminaciones que una descripción adecuada de la relación entre felicidad y deseo debe poder sustentar.

Por un lado, como es obvio, la persona puede extraviarse en sus preferencias como en sus deseos. Pero aun al margen de esta dificultad, hay otro tipo de falla decisiva en la doctrina de que ser feliz equivale en forma incondicional a hacer u obtener lo que uno prefiere. Supongamos que un individuo no está descaminado y no comete errores. No puede presumirse, no obstante, que el hecho de que un deseo se ubique más alto que otro en el orden de sus preferencias signifique que la satisfacción del primero contribuirá más a su felicidad que la satisfacción del segundo. Su preferencia por satisfacer uno sobre el otro puede ser enteramente sensata; tal vez no esté contaminada por ningún error de hecho ni por un juicio fallido. Pese a ello, en lo que respecta a su felicidad quizá dé lo mismo que se cumpla uno u otro. A decir verdad, esa felicidad podría no sufrir mengua alguna aun cuando la persona no realizara ninguno de ellos.

La felicidad de una persona no está determinada por lo que ella meramente quiere, y ni siquiera por lo que prefiere. Es posible que no se incremente debido a su éxito en la satisfacción de sus deseos ni disminuya por su fracaso en cumplirlos. La razón es que algunas de las cosas que la gente quiere o prefiere no son cosas por las que realmente se preocupe. El hecho de que una persona quiera una cosa más que otra no implica, por lo tanto, que se preocupe más por ella, porque no implica que se preocupe en absoluto.[2]

De mi deseo de tomar un helado de chocolate, por ejemplo, o de mi preferencia por ese tipo de helado en desmedro de un sorbete de piña, no puede inferirse que el primero es algo que considero más importante para mí. Es muy común que la gente quiera diversas cosas sin preocuparse realmente por ellas, y prefiera satisfacer uno

2 Una persona que no se preocupa por una cosa ni por otra puede, no obstante, interesarse en su preferencia por una de ellas sobre la otra. Es decir, tal vez considere importante para sí que sus prioridades sean respetadas y, por ende, que los deseos que ocupan un lugar más elevado en el orden de sus preferencias no se frustren en beneficio de deseos que están más abajo. Esta cuestión es independiente de la planteada en el texto, y no la examinaré aquí.

de sus deseos en vez de otro sin considerar que el objeto de uno y otro tiene importancia alguna para ella. Es irrazonable, a buen seguro, suponer que su felicidad depende de algún modo, y más aun que depende esencialmente, de la satisfacción de deseos o preferencias por los que ella misma no se preocupa.

4. La obtención de lo que uno quiere no puede ser equivalente a lo que evocamos al hablar de felicidad. Después de todo, las criaturas de numerosas especies animales subhumanas también tienen deseos y preferencias. Esto puede hacerlas receptivas tanto a los placeres de la gratificación como a los dolores de la frustración, pero difícilmente implique que son capaces de ser felices. Quieren cosas, y quieren algunas más que otras. Pero carecen de la complejidad psíquica adicional que se necesita para tener la capacidad de preocuparse por algo. El hecho de que un animal satisfaga sus deseos y preferencias no basta para justificar que lo juzguemos feliz. En mi opinión, no tiene sentido atribuir felicidad o infelicidad a una criatura que no considera nada como importante para sí.

Acaso podría sugerirse que aunque querer algo no es, como debe admitirse, lo mismo que preocuparse por ello, y si bien muchas criaturas subhumanas tienen deseos sin tener la capacidad de preocuparse por nada, la situación es diferente para nosotros. El hecho de que una *persona* quiera algo, podría argumentarse, sí justifica una inferencia para llegar a la conclusión de que se preocupa por ello, al menos en los casos en que lo quiere *muchísimo*. Pues la persona que quiere muchísimo algo se sentirá naturalmente muy incómoda si su deseo se frustra, y es razonable suponer que quienquiera sea capaz de preocuparse por algo se preocupará sin duda por evitar una incomodidad importante. Así pues, sea como fuere en el caso de criaturas inferiores, es lícito suponer que una *persona* que quiere con urgencia algo se preocupa en efecto por ello.

Pero aun cuando sea cierto que la persona que quiere con urgencia algo se preocupa necesariamente por evitar la frustración de su deseo, no podemos suponer que también se preocupa por el *objeto* de éste. Si la satisfacción de un deseo fuera la *única* manera de evitar sentirse frustrado, quien se preocupara por escapar a la frustración *tendría* que preocuparse por obtener las cosas que quiere. Sin

embargo, la gente también puede escapar a ella sin conseguir los objetos de sus deseos si deja de quererlos. En otras palabras, en vez de satisfacer esos deseos puede soslayar la frustración renunciando a ellos. Por otra parte, los individuos prefieren a menudo, efectivamente, renunciar a ellos y no satisfacerlos para evitar el dolor de la frustración. En todo caso, preocuparse por evitar la frustración de un deseo no es lo mismo que preocuparse por satisfacerlo o por cualquier cosa que sirva para procurar su satisfacción.

5. El preocuparse por algo difiere no sólo de quererlo y preferirlo, sino también de juzgarlo valioso. La persona que reconoce en algo un considerable valor intrínseco no se compromete con ello a convertirlo en objeto de su preocupación. Tal vez se comprometa a reconocer que *es apto* para ser *deseado por sí mismo* y *buscado como un fin último*. Pero esto dista de significar que lo desea o busca efectivamente o que debería hacer una u otra cosa. Pese al reconocimiento de su valor, es posible que no le atraiga; y aun cuando lo haga, la persona puede tener buenas razones para no quererlo ni buscarlo. Cualquiera de nosotros puede, sin duda, identificar una cantidad considerable de cosas que a nuestro juicio valdría la pena hacer o tener por sí mismas, pero por las cuales no sentimos una atracción especial y a las que preferimos, muy razonablemente, no aspirar.

Supongamos, sin embargo, que alguien adopta cierta meta que valora por sí misma y persigue como fin último. *Pese a ello*, no puede presumirse que la meta lo preocupa. A menudo dedicamos tiempo y esfuerzo y otros recursos a la búsqueda de objetivos que deseamos alcanzar porque estamos convencidos de su valor intrínseco, pero en realidad no consideramos que sean de importancia alguna para nosotros. Por ejemplo, hay muchos placeres más o menos intrascendentes que buscamos enteramente por sí mismos, pero por los que, en verdad, no nos preocupamos en absoluto. Cuando quiero un cucurucho de chocolate por el mero placer de tomarlo, ese placer es para mí un fin último. Lo deseo por sí mismo. Pero difícilmente esto signifique que despierta mi preocupación. Es muy probable que el placer de tomar el helado sea algo que, en realidad, *no* considero en modo alguno importante para mí. No hay incongruencia entre apreciar algo como intrínsecamente valioso y pro-

curarlo en forma activa como fin último que vale la pena tener en sí mismo y, no obstante, no preocuparse por ello.

Al llevar adelante las deliberaciones por medio de las cuales se propone planificar su vida y evaluar su conducta, las personas tienen que enfrentar una serie de problemas conocidos, concernientes a lo que quieren, las cosas que quieren más que otras, lo que consideran de valor inherente y por lo tanto digno de buscarse por sí mismo, y lo que se proponen adoptar con el carácter de fines últimos que intentarán realmente alcanzar. También se ven frente a otra tarea. Deben decidir o descubrir qué es lo que les preocupa o lo que consideran importante para ellas. Esto no es igual a determinar qué querer, qué preferir, qué valorar o qué buscar por sí mismo. Los criterios para determinar cuáles son las cosas por las que la gente se preocupa no son los utilizados para identificar sus deseos y preferencias, sus atribuciones de valor intrínseco o sus fines últimos.

6. ¿Qué significa, entonces, preocuparse por algo? Supongamos que alguien planea asistir a un concierto en que se tocarán piezas que le producen un especial placer. Es fácil imaginar circunstancias en las que esa persona podría declarar con énfasis y sinceridad que, aunque quiere sin duda ir al concierto, éste no es algo que considere en absoluto como importante para ella. Consideremos el siguiente cuadro. Un amigo íntimo pide un importante favor al potencial concurrente al concierto. Éste acepta hacerlo con mucho gusto, pero señala de paso a su amigo que para ello deberá cambiar los planes que tenía para la noche. Al escucharlo, su interlocutor, confundido y en un tono de disculpa, se muestra renuente a aprovecharse de la generosa disposición de su amigo a renunciar al concierto y comienza a desdecirse del favor pedido. En ese momento el aficionado a la música lo interrumpe y le dice: “No te inquietes por la posibilidad de aprovecharte demasiado de mi amistad. Lo cierto es que el concierto no es nada importante para mí. En realidad no me preocupa perdérmelo”.

En este caso es posible, desde luego, que el amante de la música no sea del todo sincero. Tal vez es muy consciente de que *sí* le preocupa perderse el concierto, pero, en una actitud de mucha delicadeza, decide ocultar ese sentimiento a fin de evitar avergonzar al

amigo. Creo que lo que dice para tranquilizarlo puede ser una verdad literal: aunque sin duda le gustaría asistir al concierto, el hecho de perdérselo quizá no tenga, en realidad, absolutamente ninguna importancia para él. Supongamos, sin embargo, que *no* dice la verdad. Supongamos que su renuncia lo muestra con una imagen errónea y que él sabe muy bien que la asistencia al concierto tiene realmente alguna importancia. ¿Qué implicaría eso?

Una de las cosas que implicaría, me parece, es que la renuncia al concierto tendrá su costo: la persona en cuestión se sentirá desilusionada y tendrá una incómoda sensación de perjuicio o pérdida. Si la asistencia a la función le preocupa realmente, el hecho de perdérsela será un daño. Y si esa renuncia es un daño, debe ser porque dicha asistencia es algo que la persona sigue queriendo aun después de haber decidido ayudar a su amigo. Si ya no tuviera ningún deseo de ir, no habría razón alguna para molestarse por no poder hacerlo.

De modo que el supuesto de que le interesa asistir al concierto, aun luego de aceptar renunciar a él, entraña al menos lo siguiente: la persona sigue deseando concurrir –y por lo tanto es vulnerable al dolor causado por la frustración de ese anhelo– a pesar de sentir ahora que la satisfacción del deseo le resulta menos importante que el favor a su amigo. En esas circunstancias, está dispuesto a desistir de la función. Pero su deseo de ir persiste, si bien con una prioridad más baja que antes.

Sin embargo, la historia no termina aquí. Para establecer que una persona se preocupa por algo, difícilmente baste con limitarse a mostrar que su deseo respectivo acierta a persistir después de abandonados los planes para satisfacerlo. En el caso del aficionado a la música, la persistencia de su deseo de ir al concierto no tendría un vínculo esencial con su preocupación por éste si ese deseo sólo perdurara en virtud de alguna suerte de inercia afectiva o volitiva. De existir tal vínculo, el deseo debe perdurar a través de un ejercicio de la actividad volitiva de la persona y no por su propio impulso inherente.

Esa actividad volitiva tal vez no sea del todo consciente o explícitamente deliberada. Pero la vulnerabilidad de la persona al costo que le impondrá la renuncia al concierto debe ser de alguna manera

obra propia. No puede tratarse de una mera inadvertencia o pasividad de su parte. La razón por la que la inasistencia al concierto la llevará a padecer una frustración, aun después de haber decidido perdérselo para hacer el favor solicitado, no puede ser un exceso de negligencia, indolencia o incapacidad para revisar en forma apropiada sus inclinaciones y aptitudes a la luz de esa decisión. En otras palabras, la persistencia de su deseo tiene que deberse al hecho de que no está dispuesta a dejarlo a un lado.

Así, su preocupación por ir al concierto implica que la persona está dispuesta a respaldar y mantener su deseo de asistir aun después de haber decidido que prefiere, en cambio, satisfacer otro deseo. La renuncia a la velada musical significaría frustrar su deseo de primer orden de concurrir a ella. En sí misma, por otra parte, no lograría afectar al deseo de orden superior –que la persona puede tener o no– de no abandonar o dejar disipar ese deseo de primer orden. Su preocupación por el concierto consistiría esencialmente en el hecho de tener un deseo de orden superior de ese tipo e identificarse con él.

La inasistencia al concierto puede ser costosa para la persona, por supuesto, aunque no despierte su preocupación. No hace falta decir que la gente no siempre puede dar forma a sus inclinaciones como le gustaría. Así, el deseo de ir al concierto puede persistir a pesar de que el individuo en cuestión no hace esfuerzos por sostenerlo y preferiría en buena medida que desapareciera. En ese caso, tiene la mala suerte de experimentar un deseo que no quiere. Pero su relación con él, y la permanencia de éste en su economía psíquica, se ven afectadas de manera radical por su renuencia a dejarlo persistir.

El hecho de que el aficionado a la música no se preocupe por el concierto no puede garantizar que, cuando decide hacerle el favor al amigo, su deseo de asistir a la función ha de extinguirse de manera oportuna. Sí implica, empero, que al tomar su decisión se disocia del deseo y se propone impedir que su atractivo lo movilice. No se limita a atribuirle una prioridad más baja que antes. Más bien, le niega toda posición en su orden de preferencias. Sin lugar a dudas, acaso compruebe que el deseo, no obstante, sigue vivo dentro de él. Pero ahora lo ha privado de derechos, por así decirlo, y lo ha apartado de sí mismo.

En lo fundamental, entonces, que la persona se preocupe por el concierto no tiene que ver con el entusiasmo que *sienta* ante la perspectiva de concurrir o los beneficios que *crea* o *espere* extraer de la asistencia. Es indudable que, en muchas situaciones, creencias, sentimientos y expectativas de ese tipo *sí* indican de manera más o menos certera que una persona considera que algo es de importancia para ella. Sin embargo, en el núcleo de la cuestión no hay una situación de *sentimiento*, *creencia* o *expectativa*, sino de *voluntad*. El interrogante de si una persona se preocupa por algo pasa por saber si está *comprometida* con el deseo correspondiente de la manera que he sugerido o si está dispuesta y preparada para renunciar a él y excluirlo del orden de sus preferencias.

Los seres humanos son en extremo complicados; suelen ser ambivalentes e inconsistentes en muchos aspectos, y tienen numerosos recursos. Esto los hace elusivos. Sobre todo en lo referido a los aspectos más significativos de su vida, en general es arduo fijarlos, difícil clasificarlos y poco menos que imposible resumirlos. Cuando se trata de afirmar que una persona se preocupa por algo, es una buena idea tener presente que tal vez se impongan varias importantes salvedades. Así pues: a) aun cuando la preocupación de la persona por algo esté constituida por algunos de sus deseos, quizá no pueda evitar preocuparse por ello porque no puede evitar tener dichos deseos; b) tal vez se preocupe pese a ver con claridad que es necio y hasta irracional hacerlo a la luz del hecho de que nunca podrá satisfacer el deseo al que no está dispuesta a renunciar; c) la persona puede preocuparse por algo aun cuando desee no hacerlo y a despecho de rigurosos esfuerzos por evitarlo, y d) puede preocuparse mucho por ciertas cosas sin darse cuenta en absoluto de que lo hace, y tal vez no se preocupe realmente para nada por cosas que cree o considera muy importantes para ella.

7. El compromiso con un deseo no es en modo alguno equivalente a su simple aprobación o la mera adhesión a él. El compromiso va más allá de la aceptación del deseo y, por lo tanto, de la inclinación a dejarse movilizar por él. Entraña una disposición adicional a ponerse en actividad y procurar que no se lo abandone o descuide. Una persona que se preocupa por un objeto determinado puede

no buscarlo realmente como un fin; después de todo, acaso prefiera ir a la búsqueda de otras cosas que le importan más. Sin embargo, será forzoso que se interese en que su deseo del primer objeto siga ocupando un lugar significativo en el orden de sus preferencias. Si el deseo tiende a desaparecer o a ser olvidado, la persona estará dispuesta a renovarlo y reforzar el grado de influencia que quiere verlo ejercer sobre sus decisiones y su comportamiento.

Ahora bien, si esto es al menos *parte* de una descripción correcta de lo que significa preocuparse por algo, será de significación muy fundamental para el carácter de nuestra vida el que, como una cuestión de hecho, nos preocupemos por diversas cosas. Supongamos que nada nos importa. Seremos entonces criaturas sin un interés activo en el establecimiento o el mantenimiento de una continuidad temática en nuestra vida volitiva. No estaremos dispuestos a hacer esfuerzo alguno por mantener ninguno de los intereses, objetivos y ambiciones que de vez en cuando nos mueven.

Desde luego, pese a ello nos movilizaremos para *satisfacer* nuestros deseos; esa característica es una parte irreductible de la naturaleza del deseo. Podríamos también querer aun tener ciertos deseos y ser motivados por ellos en nuestras actividades, y podríamos no querer tener algunos otros ni que nos impulsaran a actuar. En otras palabras, nuestra capacidad de tener deseos y voliciones de orden superior podría permanecer intacta. Por otra parte, algunos de esos deseos y voliciones de orden superior quizá tendieran a perdurar y, de ese modo, a proporcionar cierto grado de consistencia o estabilidad volitiva a nuestra vida. Desde nuestro punto de vista como agentes, sin embargo, cualesquiera fueran la coherencia o la unidad que pudieran generarse de esta manera, serían meramente fortuitas y accidentales. No serían el resultado de ninguna intención deliberada o rectora de nuestra parte. Deseos y voliciones de diversos órdenes jerárquicos aparecerían y desaparecerían, y a veces podrían durar algún tiempo. Pero en la planificación y la maquinación de su secuencia no desempeñaríamos ningún papel interesado o definitorio.

Así, la significación del *preocuparse* para nosotros es más básica que la importancia del *objeto* por el que nos preocupamos. No hace falta decir que es mejor preocuparnos por lo que realmente lo merece

que por cosas intrascendentes o carentes de cualquier otro valor o capaces de perjudicarnos. Sin embargo, el valor que tiene para nosotros el hecho de preocuparnos por diversas cosas no se deduce simplemente del valor o la conveniencia de los objetos por los que nos interesamos. La preocupación nos es importante por sí misma, en cuanto se trata de la actividad fundacional indispensable por cuyo intermedio damos continuidad y coherencia a nuestra vida volitiva. Al margen de que sus objetos sean apropiados o no, nuestra preocupación por las cosas tiene para nosotros un valor intrínseco en virtud de su papel esencial al forjarnos como el tipo distintivo de criaturas que somos.

8. Dado que la preocupación por las cosas es un rasgo fundamentalmente constitutivo de nuestra vida, ¿qué función más práctica cumple? ¿Qué papel juega *en* nuestra vida, al margen de hacer de ésta el tipo de vida que es? Si dejamos a un lado el hecho de que consideramos deseable por sí mismo ser criaturas que tienen una vida de ese tipo, ¿cuál es para nosotros el valor *instrumental* de preocuparnos por las cosas? ¿Qué conseguimos con ello?

Creo que, al respecto, es pertinente tomar en cuenta la relación entre la noción de importancia y la noción de necesidad. Según entiendo esta relación, las cosas son importantes para nosotros –reconozcamos o no esa importancia– en la medida en que las necesitamos, y de la urgencia con que las necesitemos dependerá lo importantes que sean. Las cosas que no necesitamos en absoluto no nos son de importancia; y las cosas sólo carecen de importancia para nosotros si no las necesitamos. En cuanto a lo que hace de algo una necesidad, estimo que la característica definitoria de las cosas que necesitamos tiene que ver con lo que se requiere a fin de evitar un perjuicio. Cuando afirmamos que una persona necesita algo queremos decir que se sentirá inevitablemente perjudicada de una u otra manera –sufrirá inevitablemente algún daño o alguna pérdida– a menos que lo tenga. Por otro lado, si para una persona es posible prescindir de una cosa determinada y pese a ello no sufrir perjuicios, significa que realmente no la necesita.

La gravedad de los perjuicios es muy variable, por supuesto. En consecuencia, según esta manera muy general de concebir la natu-

raleza de la necesidad –que admite rastrear los usos corrientes de los términos relevantes sólo hasta cierto punto–, algunas necesidades son más serias que otras y algunas no son serias en absoluto. Si el padecimiento de un perjuicio determinado fuera un asunto relativamente intrascendente, la necesidad de todo lo que es una condición indispensable para evitarlo carecería de urgencia y sería de muy escasa significación. Pero será, no obstante, una necesidad genuina, aunque poco apremiante, en virtud del hecho de que su satisfacción es la única forma de evitar un perjuicio auténtico, si bien menor. Puede haber sin duda discrepancias en cuanto a si determinado estado de cosas *puede* ser verdaderamente perjudicial para alguien, y en qué medida. En ese caso, los interrogantes correspondientes a lo que la persona necesita, y la urgencia de esa necesidad, serán igualmente controvertidos.

Dada la conexión entre necesidad y perjuicio, nuestro interés liso y llano es tener lo que necesitamos. Tenemos, por otra parte, un interés igualmente claro en *querer* lo que necesitamos. Esto es, estamos naturalmente interesados en querer las cosas que de hecho son importantes para nosotros. Si en verdad las necesitamos y, por lo tanto, son efectivamente importantes para nosotros, es ventajoso que deseemos conseguirlas. Después de todo, si no las quisiéramos podría ser un poco menos probable que las consiguiéramos. Es muy posible que nuestros asuntos empeoren si hay cosas que necesitamos pero no deseamos y, como consecuencia de no desearlas, no nos inclinamos a buscarlas o aceptarlas. En cuanto una persona, entonces, considera que algo es importante para ella y por ende lo necesita, de ordinario también estimará importante desearlo. Por lo demás, sentirá una motivación similar para impedirse perder ese deseo. Es bueno que tengamos motivos para satisfacer nuestras necesidades. De modo que es una buena idea sostener esa motivación y respaldarla cada vez que, de no hacerlo, pueda tender a disiparse.

9. Ahora bien, hay muchas cosas buenas que consideramos genuinamente valiosas, que queremos y buscamos, pero no necesitamos. No las necesitamos porque, por atractivas o valiosas que sean, no nos resultan indispensables. La imposibilidad de obtenerlas no nos perjudica, ya que tenemos a nuestro alcance sustitutos muy ade-

cuados y que no implican un mayor costo. Cualesquiera satisfacciones ellas proporcionen, es posible reemplazarlas sin gastos adicionales por otras satisfacciones susceptibles de alcanzarse por otros caminos. Así, podemos seguir adelante perfectamente bien sin ellas.

Por otro lado, desde luego, las cosas que no necesitamos pueden, no obstante, satisfacer nuestras necesidades. De hecho, muchas de éstas son disyuntivas. Es decir que pueden satisfacerse por uno cualquiera de una serie de medios diferentes, cada uno de los cuales es capaz de satisfacer la necesidad en virtud de cierto rasgo compartido por todos los disjuntos. En definitiva, lo que sirve para satisfacer una necesidad disyuntiva puede no ser en sí mismo algo realmente necesario, pues la persona necesitada quizás esté en condiciones de satisfacer su necesidad con igual eficacia por otros conductos.

Esto no significa que queramos las cosas que satisfacen nuestras necesidades disyuntivas sólo porque tengan valor instrumental, y no por el valor que les es intrínseco. De hecho, quizá las deseemos estrictamente por sí mismas, es decir, sobre la base exclusiva de su valor intrínseco. Después de todo, lo que una persona necesita en una oportunidad determinada puede ser simplemente poseer o hacer *una cosa u otra* cuyo valor sea intrínseco. Su necesidad es disyuntiva, entonces, y puede haber una diversidad de cosas que la satisfagan más o menos al mismo costo. Pero su necesidad sólo puede ser satisfecha por esas varias cosas porque cada una de ellas es intrínsecamente valiosa. Si el disjunto elegido por la persona satisface su necesidad, lo hace justamente porque es valioso por sí mismo. Cuando la persona lo elige, por consiguiente, lo elige como su fin último y no como un medio para disfrutar del valor de algo distinto.

Supongamos que es literalmente cierto que a la persona de mi ejemplo, que en un inicio había planeado ir al concierto, en realidad no le preocupa concurrir. Es decir, supongamos que la asistencia a él no le parece de ninguna importancia. No cree, entonces, que necesite ir; en otras palabras, no cree que el hecho de perderse el concierto le acarree en forma inevitable un costo acumulativo. Podemos imaginar que está interesada en pasar la velada de una manera que tenga valor intrínseco, pero que ese interés es disyuntivo (quizá podríamos decir "genérico"). Quiere evitar desperdiciar la noche, pero entiende que la asistencia al concierto no es la única

manera de hacerlo. Estima que si fuera a escuchar música encontraría el valor intrínseco que busca. Pero la alternativa propuesta por su amigo le brinda la oportunidad de hacer algo que a su juicio no es de menos valor intrínseco; y, por una razón u otra, la prefiere. Así, una persona que desea algo exclusivamente por su valor intrínseco (por ejemplo, escuchar música) puede aceptar de buena gana otra cosa (por ejemplo, ayudar a un amigo) que también lo tiene, pero en virtud de características de un tipo muy diferente.

10. Estas consideraciones están vinculadas con ciertos aspectos de la peculiar estructura del *amor*, así como de su significación en nuestra vida. Amar es un modo de preocuparse. Entre las cosas por las que nos preocupamos hay algunas por las que no podemos dejar de hacerlo; y entre las cosas por las que no podemos dejar de preocuparnos se cuentan las que amamos. No voy a tratar de desarrollar una articulación rigurosa y general de la naturaleza del amor. Bien puede ser que la noción, tal como se la invoca de manera habitual y descuidada, sea demasiado incipiente para poder aprehenderla y explorarla con lucidez y en forma concluyente. Sin duda debo hacer algo, empero, al menos para señalar la dirección general de la clase de fenómenos que tengo en mente.

A grandes rasgos, entonces, cuando me refiero aquí al amor aludo a una inquietud por el bienestar o el florecimiento de un objeto amado: una inquietud más o menos volitivamente *forzada*, de modo que no es el producto de una decisión del todo libre y tomada bajo pleno control voluntario, y que es también más o menos *desinteresada*. Como otros modos de preocupación, esa inquietud no es equivalente a ningún tipo de sentimiento o cognición ni está implicada por ellos. Amar algo no es lo mismo que sentir mucho agrado por ello, quererlo casi con desesperación o deducir o esperar deducir una gran satisfacción de ello, y ni siquiera está implícito en ninguna de estas actitudes; y tampoco se sigue por necesidad del hecho de considerar el objeto como particularmente atractivo o deseable o juzgarlo de especial valor. Antes bien, el amor es en esencia una estructura *volitiva* un tanto involuntaria y compleja que se refiere tanto a la disposición de una persona para actuar como a su dispo-

sición para manejar las motivaciones e intereses que la mueven. Así, el amor no sólo da forma a la conducta de la persona con respecto a todo lo que ésta ama. También la guía en la supervisión de la planificación y el ordenamiento de sus propósitos y prioridades.

El amor desinteresado debe distinguirse del tipo muy diferente de inquietud por el bienestar o el florecimiento de algo que es motivado básicamente por la prudencia. El interés en procurar que un objeto esté en buen estado puede no ser desinteresado en absoluto. Al contrario, quizás esté fundado en la expectativa ulterior de que, en otras circunstancias, el objeto será incapaz de proporcionar diversos bienes o beneficios a los que el amante aspira. La inquietud que evoco no es instrumental en este sentido. Al caracterizarla como desinteresada, quiero decir que es una inquietud en la que el bien del amado se desea por sí mismo y no en atención a la promoción de otros intereses.

Por lo común suponemos que son las relaciones entre las personas, en especial las relaciones románticas y familiares, las que brindan los ejemplos más sólidos e inequívocos de amor. Tal como yo concibo el amor, sin embargo, la gama de sus posibles objetos es muy amplia. El objeto amado puede ser una persona, pero también ser un individuo concreto de otro tipo, como un país o una institución. Puede llegar a ser incluso algo más abstracto, como un ideal moral o no moral al que la persona se consagra. Y lo amado puede no ser del todo ni un individuo ni una abstracción: tal vez se trate, por ejemplo, de una tradición o una manera de hacer las cosas.

Por otra parte, creo que no es una buena idea suponer que las relaciones románticas proporcionan paradigmas del amor especialmente auténticos. En primer lugar, esas relaciones suelen incluir una serie de elementos confusos –por ejemplo, varias emociones intensas– que no pertenecen a la naturaleza esencial del amor, pero son tan vívidos y distractivos que hacen casi imposible un análisis con un foco muy preciso. Además, las actitudes de los amantes románticos hacia sus amados rara vez son del todo desinteresadas, y los aspectos de ellas que sí lo son suelen quedar oscurecidos por inquietudes más urgentes que son notoria o encubiertamente autorreferenciales. Entre las relaciones humanas, me parece que la inquietud amorosa de los padres por sus hijos o los niños pequeños es el modo

de preocuparse que está más cerca –mucho más que la devoción romántica o basada en el erotismo– de proponer ejemplos puros de lo que tengo en mente al hablar de amor.

11. El amor difiere no sólo de un interés por los otros cuya motivación fundamental reside en consideraciones instrumentales o prudenciales, sino también de un interés por ellos que puede ser inequívocamente desinteresado, pero es asimismo, en esencia, impersonal o inespecífico. Quien se dedica por caridad a ayudar a los enfermos o los pobres con la mirada puesta sólo en ellos y sin la idea de beneficiar a nadie ni a nada más, puede, no obstante, ser muy indiferente a las identidades de aquellos a los que dirige sus esfuerzos. Su devoción caritativa puede tal vez manifestar un amor por algo, pero no por las personas a quienes se afana por ayudar. Lo que los lleva a ser elegidos como beneficiarios de su inquietud no es su especificidad como individuos particulares, sino su mera pertenencia a la clase pertinente. Para quien está ansioso por ayudar a los enfermos o los pobres, cualquier persona pobre o enferma servirá.

Con respecto a lo que amamos, por otro lado, esa especie de indiferencia a la identidad del objeto de la inquietud está descartada. La sustitución del amado por algún otro objeto no es una opción aceptable, y quizá ni siquiera inteligible. La significación de lo que ama para el amante no es la de un modelo; para él, su importancia no es genérica sino ineluctablemente particular. Quien quiere ayudar a los enfermos o los pobres obrará con sensatez si elige a sus beneficiarios al azar entre quienes están lo bastante enfermos o son lo bastante pobres para llenar los requisitos, y está dispuesto por cualquier buena razón a ayudar a uno cualquiera de ellos y no a otro. De manera análoga, para quien se propone dedicar algún tiempo a jugar al ajedrez con un amigo es sensato considerar, como alternativa aceptable, hacer en cambio con él una tonificante caminata por el campo, y a la inversa. Se trata de sustitutos aceptables entre sí porque la persona no se preocupa realmente por uno u otro como tales. El interés que la motiva cuando pondera ambas alternativas no es un interés irreductible en ellas. Es un interés más general en –por decir algo– pasar una o dos horas con su amigo en alguna actividad que ambos juzgan intrínsecamente grata.

La situación de un amante es fundamentalmente diferente de la de una persona que cree poder satisfacer todos sus intereses pertinentes sustituyendo la beneficencia a una persona por la beneficencia a otra o el disfrute de una partida de ajedrez por el placer de una vigorizante caminata por el campo. Para este último individuo podría significar realmente lo mismo ayudar a esta o aquella persona necesitada o pasar el tiempo en una u otra actividad recreativa. En contraste, es imposible que al amante le dé igual dedicarse con desinterés a lo que realmente ama o a alguna otra cosa. Sólo el bienestar de su amado, y no el de cualquier otro, puede satisfacer su inquietud. Las necesidades originadas por su amor no son disyuntivas o genéricas sino rigurosamente específicas y particulares.

II. LAS NECESIDADES DEL AMOR

1. En mi primera conferencia hablé del amor como una inquietud desinteresada por el bienestar o el florecimiento de un objeto amado. El uso del término "desinteresado" tal vez haya parecido un tanto discordante y fuera de lugar. Después de todo, la palabra tiende a sugerir un austero autocontrol; la actitud a la cual se refiere parece esencialmente incolora y carente de calidez personal. Es cierto, desde luego, que advertí contra la equiparación de amor y romance. De hecho, señalé que los objetos del amor podrían no ser personas sino abstracciones de un tipo u otro. Con todo, aun cuando el amor no sea por fuerza arrojado, fogoso y desesperado, en él debe haber sin duda lugar para una clase de pasión y urgencia que el *desinterés* parece excluir.

En realidad, el término "desinteresado" no fue mi primera elección. Mi idea inicial fue caracterizar la inquietud del amante por su amado no como "desinteresada" sino como "altruista". La expresión "devoción altruista" surge con bastante naturalidad y nos acerca a la intensidad y la calidad subjetivas de la implicación personal que de ordinario asociamos con el amor. Hablar de "devoción desinteresada" es sospechosamente torpe, y la frase "inquietud desinteresada", más natural, evoca la imagen de una objetividad y un desapego

que bien pueden parecer antisépticos y de una frialdad demasiado deliberada.

Hay dos razones, empero, por las cuales la noción de altruismo no sirve. En primer lugar, su campo de acción no abarca lo suficiente. Lo esencial en la inquietud del amante por su amado es no sólo que debe estar libre de todo motivo *auto*rreferencial, sino además que no debe tener ninguna meta ulterior. Caracterizar el amor como meramente *altruista*, entonces, no es suficiente. Aunque el término "desinteresado" es –desde el punto de vista de la retórica– un poco engañoso en su tono y sus asociaciones, tiene la virtud de dejar ver la irrelevancia para el amor no sólo de las consideraciones autorreferenciales, sino de *todas* las consideraciones que no contemplan los intereses del amado.

En segundo lugar, el recurso al término "altruista" para caracterizar un rasgo esencial del amor hace muy difícil dar cabida en forma coherente a la posibilidad de que una persona pueda amarse a sí misma. Supongo que es bastante justo que los filósofos cuenten con que ciertas peculiaridades terminológicas han de ser aceptadas de manera más o menos tolerante, pero me parece que solicitar tolerancia para referencias al "amor propio altruista" es pedir demasiado. Admito que la caracterización del amor propio como "desinteresado" también suena bastante dudosa, pero al menos no es un oxímoron flagrante.

La verdad es que la idea del carácter desinteresado del amor propio carece realmente de misterios. Cuando se dice que un amante es desinteresado no se hace sino aludir a que desea el bien de su amado por el bien mismo, y no en beneficio de alguna otra cosa. El amor propio es desinteresado en este sentido corriente, entonces, en cuanto una persona desea su propio bienestar por el bienestar mismo y no en pro de consideraciones que –como ella misma puede reconocer– son ajenas a él: por ejemplo, que sus padres se sentirán complacidos si prospera, que ese bienestar lo hará famoso, popular o admirado entre aquellos cuya opinión favorable desea, o que tiene la expectativa de divertirse gracias a él.

En el amor propio, el amante y su amado son idénticos. Por lo tanto, no es posible que sus verdaderos intereses discrepen. Esto dificulta decir que el amante de sí mismo es *altruista* en el sentido

convencional de no estar movido por ninguna inquietud autorreferencial. Por otro lado, así es más fácil ver que ese deseo de bienestar para su amado bien puede ser *desinteresado*, es decir, no motivado por ninguna inquietud instrumental. No hay obstáculos para entender que una persona que desea prosperar puede no tener ningún propósito ulterior en mente.

Desde este punto de vista, el amor a sí mismo puede incluso parecer, en cierto modo, una forma excepcionalmente pura de amor. No pura en el sentido de especialmente noble o libre de vicios, sino en el de plenamente dedicada e inequívoca. En efecto, parece plausible suponer que el amor propio puede ser la forma de amor menos susceptible de mancharse con motivos ajenos a una devoción entusiasta a los intereses del amado. También parece ser la variedad de amor que permite la más completa e irrestricta satisfacción, pues no deja lugar a ningún conflicto distractivo entre la realización del deseo de bienestar del amante para su amado y el cumplimiento de su interés natural por su propio bienestar. El amor propio es la única variedad de amor –excepto tal vez el amor de Dios– que por su naturaleza misma no puede exigir en modo alguno al amante que ponga en riesgo o sacrifique sus verdaderos intereses.

2. Los amantes no se limitan a preocuparse por los intereses de sus amados. En cierto sentido que no intentaré definir pero que supongo suficientemente conocido e inteligible, *identifican* esos intereses como propios. El amor propio, en el cual los intereses del amante y el amado son *literalmente* idénticos, es un paradigma de ello, y lo es con una inequívoca robustez. Y también es paradigmático del amor en otro aspecto. Como destaqué al final de mi primera conferencia, el interés de un amante en su amado no es genérico. Si ama a su amado, no lo hace porque de ese modo se cumplen ciertas condiciones especificables en forma independiente que lo califican como miembro de una clase determinada. Si fuera así, su amor se satisfaría con cualquier otro objeto que pudiera pertenecer a esa misma clase. De hecho, sin embargo, el amor a un objeto amado no puede satisfacerse con nada excepto ese mismo objeto.

Esta particularidad se destaca de manera inconfundible en el caso del amor propio. Sería escandalosamente inconveniente tomar el

hecho de que una persona se ama a sí misma como fundamento para suponer que amará a cualquier otra que sea lo bastante parecida a ella. Es obvio que el amor por mí mismo no puede satisfacerse con el bienestar de otra persona que, casualmente, se me parezca mucho. Este argumento es válido en general para cualquier tipo de amor. El lazo entre un amante y su amado no es transferible. Una persona no puede aceptar con coherencia un sustituto para su amado, aun cuando esté segura de que llegaría a amarlo tanto como ama a quien va a ser reemplazado.

La situación de un amante muestra, entonces, una diferencia fundamental con respecto a la vivida por una persona que se cree capaz de satisfacer todos sus intereses pertinentes mediante la sustitución del deleite de una partida de ajedrez por el placer de una caminata vigorizante por el campo. En realidad, para esta persona tal vez sea lo mismo pasar el tiempo en una u otra de estas actividades recreativas. Pero es imposible que para el amante dé igual consagrarse a lo que realmente ama o a alguna otra cosa.

Ahora bien, no hay que suponer que esto se debe a que el hecho de amar algo entraña la presunción de que ese algo es único en términos cualitativos. Existe una tendencia sorprendentemente difundida a atribuir una importancia exagerada a la unicidad. Suele decírsenos que no hay dos personas que sean exactamente iguales, que esa unicidad hace de cada individuo un ser de especial valor y que ello, por lo tanto, tiene una relación significativa con el modo apropiado de tratar a la gente. Tal vez sea cierto que si las personas no difirieran entre sí serían menos interesantes, al menos en el sentido de que habría menos razones para procurar conocer más sobre ellas. Me parece, sin embargo, que el valor moral y los derechos morales de los individuos –a diferencia de su valor como especímenes– no disminuirían ni se modificarían en lo más mínimo aun cuando todos fueran exactamente iguales. Sea como fuere, la razón por la cual es insensato contemplar la posibilidad de reemplazar lo que amamos por otra cosa no es el hecho de que amar algo implique suponer que es único.

Imaginemos que un día aparece una joven a cuyo respecto descubro que es, y siempre ha sido, indistinguible en todos los aspectos físicos, psíquicos y comportamentales discernibles de una de mis

queridas hermanas. El hecho me parecería desconcertante, y con seguridad me angustiaría e inhibiría en varios sentidos. Pero por confusas y disruptivas que fueran las circunstancias, sin duda no me llevarían a concluir que todo el tiempo estuve un tanto equivocado al amar a mi hermana, por suponer erróneamente que no había ninguna otra como ella.

La razón por la cual es insensato que una persona considere la posibilidad de aceptar un sustituto de su amado no radica en la presunta distinción cualitativa de lo que amamos. La razón es que la persona lo ama en su *carácter concreto* esencialmente irreproducible. El foco del amor de una persona no está en las características generales y por eso repetibles que permiten *describir* a su amado. Antes bien, se encuentra en la particularidad específica que permite *nombrarlo*, algo que es más misterioso que la posibilidad de la descripción y, en todo caso, manifiestamente imposible de definir.

3. En virtud de esa particularidad, que es inconcebible duplicar o compartir y, por lo tanto, no puede estar disponible en todas partes, el bienestar de lo que una persona ama es para ella una *necesidad* irremplazable. En otras palabras, el hecho de que la persona haya llegado a amar algo implica que la satisfacción de su inquietud por el florecimiento de esa cosa en particular es algo que ha llegado a *necesitar*. Si termina por creer que su amado no prospera, es inevitable que la creencia lo dañe. Así, el bienestar de su amado es importante para ella y, como lo es, su interés implica a la fuerza considerarlo importante y desearlo. El hecho de amar algo nos impone, entonces, una suerte de necesidad. Esto contribuye a explicar, me parece, un aspecto importante del amor que a menudo es objeto de malentendidos.

Una de las características de nuestra experiencia del amar es que, cuando amamos algo, sentimos que *debemos* hacer ciertas cosas. El amor nos exige apoyar y promover el bienestar de nuestro amado, cuando las circunstancias lo hagan posible y apropiado; y nos prohíbe lastimar a nuestro amado o descuidar sus intereses. Si pasamos por alto esas exigencias y prohibiciones, sentimos que nos comportamos mal: que traicionamos nuestro amor. Ahora bien, el imperio y la fuerza de los requerimientos que el amor nos impone se

asemejan al imperio y la fuerza de la obligación moral. En los casos de ambos tipos –los relacionados con el amor y los relacionados con el deber– nos parece que no tenemos la mera libertad de hacer lo que nos place o lo que queremos; tanto el amor como el deber generan en nosotros la sensación de que no tenemos otra alternativa que hacer lo que ellos exigen. En un caso de uno u otro tipo, la negligencia por nuestra parte nos hace sentir un tanto en falta y es habitual reconocerla como un elemento que justifica una evaluación adversa de nuestro carácter personal.

La similitud entre nuestra manera de experimentar y responder a las exigencias de la obligación moral y las del amor tiende a respaldar un supuesto bastante común de que ellas son en esencia de un solo tipo. El supuesto, empero, es incorrecto. De hecho, la autoridad que está detrás de los imperativos amorosos no es en absoluto la misma que impregna los imperativos morales. Con frecuencia se considera que la traición a lo que uno ama es en lo fundamental una ofensa moral; pero no lo es. Los mandatos del amor no son imperativos morales. Las necesidades que se apoderan de nosotros en los casos de un tipo tienen fundamentos diferentes de las necesidades que nos embargan en los casos de otro.

4. A menudo se hace mucho ruido con las obligaciones morales "especiales" presuntamente implicadas por el amor a otra persona y por variantes del amor como la amistad. Dudo de que esas obligaciones especiales existan. No pongo en duda de ninguna manera, por supuesto, que las personas suelen tener importantes responsabilidades morales con aquellos a quienes aman. Nuestras relaciones con quienes amamos son con frecuencia íntimas, y las relaciones íntimas conducen en forma inevitable a la creación de expectativas y modos de dependencia que generan obligaciones desusadamente pesadas. Debido a la singular intensidad y la relativa indefensión de las relaciones dentro de las cuales surgen, esas obligaciones tienden a ser más serias que las que suelen generarse en relaciones de menor trascendencia. No obstante, me parece que son del mismo tipo. A mi juicio, no hay un tipo o una categoría distintiva de responsabilidad moral que esté particularmente fundada en el amor o derive de él.

En primer lugar, el amor puede no representar diferencia alguna para el amado. Tal vez yo ame a una mujer a la distancia, sin oportunidad de afectarla de ninguna manera, y ella puede no tener siquiera un indicio de mi existencia. Mi amor, entonces, no tiene consecuencias directas ni indirectas para ella; y, para ir más al grano, no le genera dependencias ni expectativas de ningún tipo. Con seguridad, en ese caso, el mero hecho de amarla no me llevará en modo alguno a estar obligado con ella. Esto deja abierta la posibilidad de que mi amor, no obstante, me obligue moralmente en ciertos aspectos, aunque no me obligue *con ella*. En vez de examinar esa posibilidad, que no me parece especialmente prometedora, quiero sugerir que hay una mejor explicación de la verdad indiscutible de que el amor a alguien o algo –aun en los casos de un amor distante y, por decirlo así, inmaculado– sí entraña en general la existencia de algunas cosas que *debemos* y *no debemos hacer*. Creo que puede plantearse una descripción más auténtica e ilustrativa de las necesidades del amor sin recurrir a la noción de obligación moral.

La descripción que menciono se funda en dos de los aspectos por los cuales el amor es importante para nosotros. Ante todo, lo que amamos nos es de importancia en virtud del hecho de que identificamos como nuestros los intereses del amado y, en consecuencia, tenemos obstáculos psíquicos para permitir o causar un perjuicio a nuestro amado que, en materia de sensación e intensidad, son similares a los obstáculos que nos impiden dañarnos o permitir que nos dañen. Cuando creemos que los intereses de nuestro amado están en juego, comprobamos que hay ciertas cosas que debemos hacer y otras que no podemos resolvernos a emprender. Éstos son casos especiales de la poderosa coacción volitiva que experimentamos naturalmente en cuestiones concernientes a la promoción o protección de lo que tomamos como nuestros propios intereses.

Además del hecho de que el bienestar de lo que amamos es tan importante para nosotros debido a su identificación con nuestro propio bienestar, está el hecho independiente y quizás aun más profundo de que el *amar mismo* nos resulta de importancia. Con completa prescindencia de la necesidad de bienestar para nuestro amado, necesitamos amar. A fin de satisfacer esa necesidad, debemos hacer todo lo que el amor exija. En lo sucesivo me ocuparé principalmente

de este segundo fundamento de las necesidades del amor. Comenzaré por considerar otro aspecto pertinente de éste, a saber, que la importancia que el amar tiene para nosotros no se deduce (al menos, no se deduce en forma excluyente) de ninguna estimación de nuestra parte del valor de lo que amamos.

5. Hay numerosos ejemplos en los cuales algo que en otros aspectos no tendría mucho (o ningún) valor para nosotros, *llega* a resultarnos valioso (o más valioso) por la circunstancia misma de que lo amamos. Es indudable que el amor puede despertarse a veces como respuesta al valor percibido de su objeto. Pero el amar puede ser también en sí mismo un creador de valor. En mi opinión esto es cierto con respecto al valor de la vida para nosotros; esto es, de nuestra propia vida. Si la vida tiene tanta importancia para nosotros, no es porque posea en sí misma algún valor inherente, sino porque –gracias a la selección natural– amamos vivir. Tal vez decidamos rechazar o destruir nuestra vida, claro está, si nos resulta demasiado odiosa o dura. Pero aun en esos casos, nuestra amor por ella se demuestra en el hecho de que preferiríamos con mucho que fuera tolerable antes que dejarla.

Si no amáramos la vida, necesitaríamos otra razón para vivir. Podría proporcionarla, quizás, algún "proyecto" atractivo al que nos dedicáramos y que sirviera para impulsarnos hacia el futuro, y sin el cual no hubiese fuerza alguna que nos motivara a seguir adelante. En ese caso, el valor del vivir sería para nosotros simplemente instrumental. Para una persona que ama la vida, por otro lado, ésta es valiosa por sí misma. La suspensión de su avidez de vivir a fin de preguntarse si tiene alguna otra razón para seguir adelante le parecería un ejemplo evidente de un pensamiento de sobra.[3]

La vida no es lo único, por supuesto, que *hacemos* importante para nosotros, o más importante de lo que lo sería en otras circunstancias, por la mera preocupación que nos suscita. El valor que algu-

3 Supongo que es obvia mi alusión a algunas conocidas observaciones hechas por Bernard Williams en "Persons, character, and morality"; véase su *Moral luck: Philosophical papers, 1973-1980*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1981, *passim* [trad. esp.: *La fortuna moral: ensayos filosóficos, 1973-1980*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1993].

nos seres humanos tienen para mí también sería considerablemente menor de lo que es si esos individuos no fueran mis amados hijos. Mis hijos son inconmensurablemente más importantes para mí, en virtud de mi amor por ellos, de lo que lo serían si, de hecho, no los amara como los amo.

Ahora bien, quiero destacar que, además del hecho de que *mis hijos* son importantes para mí, está el hecho muy diferente y no menos significativo de la importancia de *amarlos*. Mi amor por ellos es un elemento de mi vida que valoro muchísimo. Mi vida mejoró en diversos aspectos y la vida misma me resultó más importante cuando empecé a amarlos. Por otra parte, sin duda sería un error suponer que el valor del amor por mis hijos es una respuesta al hecho de que son independientemente valiosos para mí. Puede haber cierta verdad en ese supuesto, pero no mucha. Si los amo, no es en lo fundamental por reconocer lo valiosos o importantes que son para mí. Mi amor por ellos no se deriva de ese valor o esa importancia. Al contrario, la relación es en esencia la inversa. En realidad, mis hijos son tan valiosos e importantes para mí porque los amo. El quid es que el amor es valioso *de manera inherente* y por sí mismo. No realza nuestra vida por el simple hecho de conectarnos con otras cosas valiosas o satisfacer alguna presunta responsabilidad de preocuparnos por cualquier cosa que tenga valor propio. El amor es valioso en sí mismo y no sólo en virtud del valor de sus objetos. Si todo lo demás se mantuviera constante, nuestra vida sería peor sin él.

No hace falta decir que, en general, todo lo demás no se mantiene constante. El amar, por lo tanto, no sólo es inherentemente valioso; también es riesgoso. Los amantes son vulnerables a angustias y aflicciones muy penosas cuando, de una manera u otra, las cosas no van bien para su amor. De modo que tienen que ser cautelosos. Para un ser infinito, consolidado en su omnipotencia, aun la promiscuidad más indiscriminada sería segura. Dios no necesita, por razones de prudencia, abstenerse con cautela de algunas oportunidades para disfrutar la bondad del amor. Según algunas descripciones, Su actividad creadora tiene el estímulo y la guía de un amor completamente desinhibido e inagotable, deseoso de una plenitud irrestricta en la que se incluyen todos los objetos posibles del amor. Dios ama simplemente el ser, de todo tipo. Este amor creador divi-

namente desinhibido por el ser es por completo indiscriminado y, en consecuencia, incompatible con otra meta que la expansión ilimitada de las variedades de existencia. En cuanto el amor de Dios es indiscriminado, Su creación no puede tener motivo o propósito más allá de un impulso del todo promiscuo por amar sin límites ni restricciones. Curiosamente, parecería que, en la medida en que Dios es amor, el universo no tiene otro sentido que el de ser, y nada más.

Sea como fuere, está claro que las criaturas finitas como nosotros no pueden darse el lujo de mostrar una extravagancia tan imprudente. Cuando nos permitimos de tanto en tanto incurrir en las vulnerabilidades implicadas por el amor, necesitamos ejercer una selectividad y una contención defensivas. Es importante ser cuidadosos en lo concerniente a quién y a qué damos nuestro amor. Si fuéramos agentes omnipotentes, estaríamos libres de toda pasividad y, por eso, nada podría sucedernos. En consecuencia, no tendríamos nada que temer. Tal como son las cosas, sin embargo, no podemos darnos el lujo de amar *todo*. En vista de los perjuicios a los que el amor nos expone, no podemos ser –como sí puede Dios– temerariamente indiscriminados en nuestras elecciones amorosas.

6. No obstante, sigue siendo cierto, claro está, que el amor es valioso de por sí para el amante, con prescindencia del carácter de su objeto y también del hecho de que ese valor pueda ser superado por las cargas y los agravios que le impone. Me gustaría explicar con precisión por qué el amor tiene ese valor intrínseco. Necesitamos entender cómo se explica su importancia en nuestra vida. Presuntamente, la explicación tiene algo que ver con el complejo hecho de que el amor entraña a la vez una coacción volitiva y una identificación desinteresada con el bienestar del amado. Pero no me resulta claro por qué –excepto, quizás, en el caso del amor propio– uno de estos dos rasgos, o ambos combinados, debe ser tan precioso para nosotros.

Sea como fuere, como me limitaré a estipular, sin el amor en una o más de sus varias modalidades, la vida nos parecería intolerablemente informe y vacía. Por nuestro propio bien, *necesitamos* amar; de lo contrario, nuestra vida se verá miserablemente indigente. Esto significa que, por nuestro propio bien, necesitamos conducirnos según los modos que constituyen el amor. Supongamos que alguien

omite obedecer los mandatos del amor al desdeñar o rechazar comportarse de una manera exigida por él. En ese caso, su comportamiento carece de un elemento que es esencialmente constitutivo del amar. Por lo tanto, en realidad no ama en absoluto. En otras palabras, en cuanto una persona es infiel a lo que ama, no lo ama de verdad. Y en la medida en que omite hacer lo exigido por el amor, y por ende omite amar, deja escapar necesariamente de su vida el inconmensurable valor del amor.

Esto no tiene nada que ver con el riesgo de perder los beneficios de la reciprocidad, es decir, los beneficios de ser amado. En lo concerniente a *ellos*, el falso amante puede seguir disfrutándolos en los hechos. Lo que está ineludiblemente condenado a perder no son los beneficios que su amado puede brindarle, sino los que son inherentes a su propia actividad amorosa. La razón específica y distintiva que desaconseja traicionar lo que amamos no tiene que ver con los riesgos de represalia más de lo que tiene que ver con las penalidades por violar la ley moral. La razón por la cual no debemos traicionar lo que amamos es que no debemos traicionarnos a nosotros mismos.

7. Tal vez parezca haber cierta incongruencia entre mi tesis de que la autoridad del amor deriva del valor irremplazable que el amar tiene para nosotros y la idea de que un rasgo esencial de la naturaleza del amor es ser desinteresado o, en los casos en que no se trata de amor propio, altruista. Después de todo, ¿cómo pueden las actitudes y acciones de una persona ser desinteresadas o altruistas si están motivadas por consideraciones de tan profundo egoísmo? Supongamos, sin embargo, que un hombre dice a una mujer que su amor por ella es lo único por lo cual su vida es digna de vivirse. Es improbable, desde luego, que ella sienta –si da crédito a esa declaración– que las palabras del hombre significan que la explota y se preocupa por ella sólo porque de ese modo se siente mejor. La mujer no considerará que el altruismo del amor del hombre por ella está en contradicción con el hecho de que amarla satisface una profunda necesidad de la vida de él. No supondrá que la gran importancia de ese amor para el hombre implica, en realidad, que él no la ama en absoluto o que ese sentimiento está contaminado con preocupaciones autorreferenciales. El conflicto aparente entre el altruismo y

el egoísmo desaparece una vez que se entiende que lo beneficioso para el egoísmo del amante es precisamente su altruismo. El beneficio del amar sólo será mayor para él si su actitud es auténticamente altruista. Si el hombre satisface su propia necesidad, sólo es porque al amar se olvida de sí mismo.

8. Aunque las exigencias del amor y las exigencias del deber no tienen el mismo origen, hay muchas situaciones en las cuales coinciden. Por ejemplo, en circunstancias normales los padres están obligados por principios impersonales de moral a proveer al bienestar de sus hijos. Los padres que aman a sus hijos suelen admitir que tienen ese deber. Sin embargo, su disposición a aceptar la obligación moral de interesarse por ellos puede no tener nada que ver con su motivación concreta cuando los tienen enfrente. Por lo común, los padres amorosos no cuidan a sus hijos por deber, sino por amor. Los tratan en forma responsable porque los aman, no porque tengan la obligación moral de hacerlo.

Hay una significativa diferencia formal entre los ejemplos de actos motivados por el deber y los ejemplos de actos motivados por el amor. Esta diferencia corresponde a las estructuras distintivas de los ejercicios de razonamiento práctico mediante los cuales se justifican o explican de manera característica las acciones de ambos tipos. Consideremos dos situaciones en que alguien da dinero a una persona necesitada. Supongamos que en ambos casos el dinero se entrega porque el receptor lo necesita, y también con la sola intención de ayudarlo. La acción y la razón para llevarla a cabo, entonces, son en los dos casos las mismas: se da dinero, y se da para ayudar a alguien que lo necesita. Pero supongamos ahora que las dos situaciones difieren en que el donante, en un caso, da el dinero por deber, mientras que en otro lo da por amor. ¿Cuál es la diferencia, en circunstancias como éstas, entre actuar por deber y actuar por amor?

Comencemos por explorar la diferencia considerando por qué el supuesto de que la persona necesitada encontrará de utilidad el dinero *es* para cada donante una razón para darlo. En el caso del donante motivado por el deber, es una razón para hacer lo que hace porque se considera moralmente obligado a ayudar al indigente. Para el donante que actúa por amor, el hecho de que el dinero

ha de ayudar a la persona necesitada es una razón para darlo, pues esa persona es alguien a quien él ama. Hasta este punto, el razonamiento práctico en un caso tiene su paralelo en el otro. Ambos donantes dan dinero al necesitado por la misma razón: a saber, que le será útil. Esto es una razón para uno de ellos porque cree que su deber es ayudar al indigente. Y es una razón para el otro porque ama a la persona necesitada en cuestión.

Ahora bien, hay una diferencia importante entre estas dos explicaciones de por qué el donante con sentido del deber y el donante amoroso consideran la ayuda que el dinero representará para la persona necesitada como una razón para dárselo. En las reflexiones del primero, su creencia de que tiene el deber de ayudar a esa persona funciona como una razón sólo porque tiene la inclinación o el deseo de hacer todo lo que se estime moralmente obligado a hacer. Esa inclinación puede derivar de una decisión de su parte de llevar una vida virtuosa o ser una mera expresión de su respeto natural de la ley moral. Cualquiera sea su origen, es distinta de la convicción de que ayudar a la persona necesitada es su deber; y sólo cuando el deseo de cumplir con su deber se combina con esa convicción, ésta funda su decisión de actuar como lo hace. En otras palabras, si no tiene un interés activo en cumplir sus obligaciones morales –en situaciones como la presente, al menos–, el hecho de creer que su deber es auxiliar al necesitado no lo llevará a decidir ayudarlo.

Por su parte, las reflexiones del donante que actúa por amor no implican un tercer elemento más allá de su creencia de que el dinero ayudará a la persona necesitada y el hecho de que la ama. Para ambos donantes, la ayuda representada por el dinero actúa como razón para entregarlo. Sin embargo, la explicación de *por qué* actúa de ese modo cuando la fuerza impulsora es el amor es nada más que el hecho de que la persona necesitada es alguien a quien el donante ama. No hace falta ningún otro elemento para mediar entre su amor por ella y su reconocimiento de que la ayuda representada por el dinero en lo tocante a la satisfacción de su necesidad le proporciona una razón para entregarlo.

La inmediatez del vínculo entre el amor y lo que interviene como una razón para hacer cosas en auxilio del amado forma parte de los *constituyentes esenciales* del amar. Una persona no tomará el

hecho de que con cierta acción se cumple un deber como una razón para realizarla a menos que tenga el deseo de hacer lo exigido por el deber. Por otro lado, es una mera tautología decir que un amante toma la utilidad de determinada acción para su amado como una razón para llevarla a cabo. Que la vea como una razón para realizarla no es el resultado de una inferencia. Que le proporcione esa razón no es una conclusión alcanzada por él a través del razonamiento a partir de la premisa de que ama a su amado. El recurso a la utilidad como razón es un aspecto constitutivo de su amor: amar a una persona *es* esencialmente (en parte) tomar el hecho de que cierta acción será útil para ella como un motivo para realizarla.

Es una redundancia elemental y nada más, entonces, decir que el donante que actúa por amor toma la ayuda que el dinero significará para la persona necesitada como una razón para dárselo. Su amor por ella explica en parte por qué la ayuda, pero no le sirve como razón para hacerlo. En este aspecto, ese donante difiere del donante movido por el sentido del deber, para quien el hecho de que el auxilio al indigente sea su deber sí funciona como una razón en virtud de su deseo de hacer lo que éste le exija.

9. Quiero abordar ahora algunos aspectos de la relación entre el amor y su objeto. El amor requiere, por supuesto, un objeto que sea amado. Como no puede satisfacerse con otra cosa que su objeto, éste es necesario para quien lo ama. Y puesto que la persona lo necesita, el objeto de su amor es por fuerza importante y valioso para ella. Además de dar valor a lo que ama, para ella su amor es valioso de por sí. Como he sostenido, el amor tiene un valor intrínseco que no se deduce del valor de su objeto. No hace falta decir, con todo, que el amor sólo tiene ese valor intrínseco porque tiene un objeto. En efecto, el amor es valioso por sí mismo justamente en razón de concentrarse en su objeto.

En este punto, mi planteo no se limita a ser lógico o conceptual. Está claro que, desde un punto de vista lógico o conceptual, es imposible amar sin amar algo; de modo que puede decirse con certeza que el valor del amar depende del objeto amado, en el sentido bastante poco interesante de que sin éste no habría amor en absoluto y por lo tanto ningún amor intrínsecamente valioso. Lo que sugiero,

sin embargo, es que el objeto amado es una condición esencial e indispensable del tipo específico de valor representado por el amor.

El objeto amado no es sólo una condición lógica o conceptualmente indispensable de la mera posibilidad de amar. El valor del amar no es el valor de una actividad placentera, que pueda experimentarse y apreciarse sin prestar atención a otra cosa fuera de sí misma. Es el valor de situarse en cierto tipo de relación. El hecho de que el amante se encuentre justamente en ese tipo de relación con el objeto amado no se limita a llenar un requisito de la definición del amor. Es lo que proporciona al amar su valor distintivo. Así, aunque el amar es sin duda intrínsecamente valioso con independencia del valor de su objeto, al mismo tiempo depende de este último en cuanto al valor que le es inherente.

Las relaciones de independencia e interdependencia entre el valor del amar y el valor de su objeto están curiosamente imbricadas. Me parecen análogas a algunos rasgos singulares y poco tenidos en cuenta de las relaciones entre medios y fines. Así como el valor del amar para nosotros no deriva ni está directamente determinado por el valor que atribuimos a lo que amamos, el valor del uso de los medios no nos parece del todo derivado ni determinado por el valor que para nosotros tienen los fines susceptibles de alcanzarse a través del empleo de medios eficaces. Así como el amar tiene un valor que le es inherente como tal y con prescindencia del valor de su objeto, para nosotros es importante por sí misma nuestra utilización de medios eficaces, cualquiera sea el carácter o el valor específico de los resultados a los que aspiramos.

10. Así como necesitamos amar, también necesitamos dedicarnos a una actividad productiva, es decir, al trabajo. No da en absoluto lo mismo, desde luego, que lo que amamos o producimos sea o no digno de nuestro amor o nuestro esfuerzo. Tampoco lo da, no hace falta decirlo, que las consecuencias contingentes de nuestro amor o nuestro trabajo sean en líneas generales beneficiosas o perjudiciales para nosotros y para otros. Sin embargo, al margen de esta clase de consideraciones, para nosotros es importante por sí mismo que haya algo que amemos. Y es de una importancia similar que tengamos algún tipo de trabajo que hacer.

A mi juicio, la importancia de tener medios no es para nosotros simplemente equivalente a la importancia de alcanzar nuestros fines. Es un error suponer que el valor de un medio se agota en el valor de los fines a los cuales conduce. Lo que sostengo aquí no debe confundirse con el lugar común de que una actividad con valor instrumental también puede tener un valor intrínseco independiente, a la manera, por ejemplo, como el ejercicio vigoroso puede ser agradable de por sí con prescindencia de que también redunde en una mejora de la salud, o como la comida puede ser sabrosa además de nutritiva. Mi argumento es que determinados tipos de actividad –como el trabajo productivo– tienen un valor inherente, no sólo *por añadidura* a su valor instrumental, sino *precisamente debido a* éste.

Los ejercicios físicos vigorosos y las comidas sabrosas sólo nos resultan valiosos de por sí por la sencilla razón de que el ejercicio o la comida son agradables, sin tomar en cuenta en modo alguno si también lo son porque su consecuencia es la buena salud. Por otra parte, el trabajo es valioso de por sí al margen de que disfrutemos de la actividad en que consiste. El valor que el trabajo posee de manera inherente o como tal no es independiente del valor instrumental de la actividad. Muy por el contrario, es inherentemente valioso en virtud del hecho de ser útil.

Sin la actividad dirigida hacia una meta que es el terreno del valor instrumental careceríamos de la indispensable idea fundacional que tenemos de nosotros mismos como agentes racionales. Nuestra vida estaría insoportablemente vacía de la cohesión y el significado generados al resolver problemas, tomar decisiones e implementar proyectos. La actividad a la que nos dedicamos sólo puede atender esas necesidades fundacionales si está guiada por propósitos o apunta a productos, pero nos es valiosa no sólo en razón de sus productos o metas. También nos resulta valiosa en sí misma, porque para nosotros es de una importancia inherente tener algo útil que hacer.

La existencia de un valor intrínseco en el hecho de tener algo útil que hacer sugiere otra idea bastante sorprendente, a saber, que aun los que consideramos como nuestros fines últimos más incondicionales también pueden verse en forma apropiada como medios.

Después de todo, si no tuviéramos fines no habría nada parecido a una actividad útil. Nuestros fines son, entonces, condiciones necesarias de la posibilidad de que tengamos algo útil que hacer. Suele decirse que "toda acción se realiza en beneficio de algún fin". También puede decirse que todos los fines son en beneficio de la acción.

Necesitamos fines para poder consagrarnos a una actividad finalista. Desde este punto de vista, una meta o fin es un medio indispensable para algo –a saber, una actividad útil– que es inherentemente valioso. Por consiguiente, el hecho de que algo posea el valor terminal que es característico de un fin también le proporciona, por fuerza, un valor instrumental. Así, por paradójico que parezca, los fines últimos poseen necesariamente un valor instrumental en virtud de su valor terminal como fines, y los medios tienen una importancia intrínseca para nosotros como fines últimos en virtud de su valor instrumental como medios.

11. El hecho de que tengamos una diversidad de necesidades y seamos, por tanto, vulnerables a numerosos tipos de perjuicio, nos exige ser más o menos circunspectos en lo concerniente tanto al amor como al trabajo. No podemos permitirnos ser complemente irreflexivos o impulsivos en la selección de sus objetos. Esto sugiere una reflexión a la que debe reconocerse cierto grado de poder justificativo cuando consideramos qué amar o qué trabajo hacer. La reflexión a la que aludo no tiene que ver tanto con la evaluación de los méritos de los posibles objetos del amor o el trabajo como con un juicio acerca de nosotros mismos. Ese juicio concierne a lo que somos de hecho *capaces* de amar o al tipo de trabajo que estamos realmente *capacitados* para hacer.

El amor y el trabajo son importantes para nosotros por sí mismos, cualesquiera sean sus objetos. De ello se deduce que una buena razón a favor de cierto objeto prospectivo de amor es simplemente que para nosotros es *posible* amarlo; y, de manera análoga, debe inferirse que una buena razón para emprender un tipo prospectivo de tarea o actividad productiva es sencillamente que nos resulta *posible* dedicarnos a ella. Cualquiera sea el objeto de nuestro amor y cualquiera el trabajo que hagamos, nos beneficiaremos al menos con el valor inherente del amar o el trabajar.

Por lo tanto, para amar algo siempre es una buena razón que lo juzguemos susceptible de ser amado, con lo cual no queremos decir que lo consideremos especialmente digno de amor, sino que somos capaces de amarlo. La razón, desde luego, tal vez no sea suficientemente buena; quizás otras consideraciones prevalezcan sobre ella. Sin embargo, la posibilidad de amar algo es en todos los casos una razón que tiende, al menos en el nivel más básico, a justificar hacerlo. Lo mismo vale para el trabajo. El hecho de que una persona sea capaz de hacer cierto tipo de trabajo siempre es una buena razón, aunque por supuesto no decisiva, para que lo haga.

12. Terminaré con algunas observaciones sobre la idea de Thomas Hobbes de que la felicidad consiste enteramente en la obtención de lo que uno quiere. En realidad, su explicación de la felicidad está matizada por una complejidad que él mismo introduce. La verdad de la cuestión, dice, es que la mera obtención de lo que la persona acierta a querer de tiempo en tiempo no basta realmente para hacerla feliz. Quien siempre se las arregla para conseguir lo que quiere puede, no obstante, en forma ocasional e incluso crónica, no estar seguro de que lo *logrará*. Hobbes estima que esa angustia en torno de si uno *prosperará*, aun cuando resulte que *sí* prospera, es incompatible con la venturanza. Así, insiste en que nuestra felicidad requiere, no sólo que satisfagamos nuestros deseos, sino también que tengamos la firme confianza en que lo haremos.

Además de una sucesión de deseos específicos por una u otra cosa, tenemos, entonces, un deseo más genérico de orden superior de sentir la seguridad de que esos deseos específicos serán satisfechos. Tal como afirma Hobbes: "el objeto de los deseos humanos es [...] asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino también, a asegurar una vida feliz".* Cada persona tiene en todo momento un deseo permanente de ser capaz de satisfacer todos y cada uno de los deseos más específicos que lleguen a presentársele a lo largo de su vida. "De este modo –declara Hobbes– señalo, en primer lugar, como inclinación general de la

* Hobbes, *Leviatán*, ed. esp. cit.: p. 79.

humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte".* Este deseo incesante de poder no es en modo alguno, según la concepción de Hobbes, megalómano o perverso. Es un deseo natural y más o menos razonable de confianza en que podremos alcanzar las metas incesantemente sucesivas e impredecibles a las que hemos de aspirar en el transcurso de nuestra vida.

La relación entre el valor de la confianza y los valores de las diversas metas que estamos confiados en poder alcanzar tiene su paralelo en las relaciones entre los valores que el amor y el trabajo tienen para nosotros y los valores de lo que amamos y lo que nos esforzamos por lograr. La confianza tiene que ver con la sensación de contar con el poder suficiente –en otras palabras, los medios necesarios– para conseguir lo que uno quiere. No hace falta decir que el poder es útil. Sin embargo, como aclara Hobbes, su valor no es sólo instrumental. Como la posesión misma de poder es un constituyente indispensable de la felicidad, se trata de un fin valioso por derecho propio y de por sí. Ahora bien, lo que hace que la posesión de poder sea un constituyente esencial de la felicidad es simplemente, por supuesto, el hecho de que el poder es valioso desde un punto de vista instrumental. La única razón por la que lo necesitamos para ser felices y valorarlo, entonces, como un fin en sí, es que es valioso para nosotros como medio. Como el amar y el trabajar, la posesión de poder deduce un valor inherente del hecho de ser instrumental para el logro de resultados valorables por sí mismos.

* Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 251.

Este libro se terminó de imprimir
en octubre de 2007 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.

